COLLEZIONE FILOSOFICA

BERNARDINO VARISCO

LINEE DI FILOSOFIA CRITICA

ROMA
ANGELO SIGNORELLI — EDITORE
1925

Digitized by Google

ISTITUTO DI FILOSOFIA
UNIVER. DI ROMA
Donazione
L. Vagnetti
46
BIBLIOTECA

Digitized by Google

MAT 21464
CIF

COLLEZIONE FILOSOFICA

A CURA DI E. CASTELLI

IV.

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tipografia Editrice Laziale - A. Marchesi - 1925

Digitized by Google

BERNARDINO VARISCO

LINEE

DI

FILOSOFIA CRITICA

ROMA
ANGELO SIGNORELLI — EDITORE
VIA DEGLI ORFANI, 88
1925

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE

I giovani lettori, se traggono come spero qualche vantaggio dal presente libro, ne sian grati al bravo Prof. Castelli, già mio scolaro. Il quale, per liberarmi dalla fatica dello scrivere, divenutami troppo grave, s'adattò a farmi da intelligente segretario; e aggiunse di suo al libro le note con la firma E. C., ossia quasi tutte. Senza l'aiuto suo efficace, io non sarei venuto a capo di questa mia qualsiasi fatica. Il che sia detto per soddisfazione mia non meno che sua.

Roma, settembre 1925.

B. VARISCO.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

1. Ci proponiamo di cercare, se alla filosofia spetti ancora, nella civiltà moderna, un ufficio; e quale sia quest'ufficio. Vedremo, che la filosofia, oggi, non che sia diventata inutile come da molti si crede, può darci essa sola, della nostra civiltà, una concezione organica; dalla quale non possiamo prescindere, se vogliamo padroneggiare i fatti, così da impedire che la nostra civiltà decada senza rimedio.

Vedremo altresì, che la filosofia capace di compiere nella civiltà moderna il detto ufficio, può esser considerata come la sintesi o l'anima stessa della nostra civiltà. Anima, che ancora non ha, ma che può e deve acquistare una chiara e vigorosa coscienza di sè.

2. Carattere fondamentale della società moderna, e quindi anche della civiltà moderna, è la complicazione, già grandissima, e che va crescendo sempre. In altri termini: la nostra vita collettiva si attua mediante un grandissimo numero di funzioni disparate.

Quanti e quanto svariati uffici governativi! Quante manifestazioni diverse dell'attività economica: produttiva, commerciale, raccoglitrice e distributrice di capitali! Quante forme di cultura, distinte, anzi divenute quasi estranee le une alle altre!

Digitized by Google

Epaminonda non portava che un pallio; ciascuno di noi ha indosso abitualmente molti capi di vestiario di specie diverse. La nostra civiltà supera in complicazione la già complicata civiltà ellenica, molto più che il nostro vestire non superi in complicazione quello dei contemporanei d'Epaminonda.

3. La complicazione richiede, per non diventare disastrosa, una corrispondente coordinazione tra le funzioni, o tra tutte le diverse attività umane. In una società complicata, ciascuno ha, direttamente o no, bisogno di tutti gli altri; e non potrebbe vivere, se questo bisogno rimanesse insoddisfatto.

La coordinazione tanto necessaria è sempre incompleta. Il vivere in una società complicata esige anche da ogni singolo un'attività molto più intelligente più intensa più varia e più ordinata, che in una società semplice. Perciò la complicazione fa crescere il numero degli anormali: spostati e delinquenti. E il crescere degli anormali è un guaio serio; costituisce un grave ostacolo alla necessaria coordinazione.

Quantunque sempre incompleta, la coordinazione può esser tale, da rendersi via via, grazie allo svolgersi delle attività normali, sempre meno incompleta e più efficace. Ma può essere insufficiente a segno, che lo svolgersi delle attività normali ne risulti gravemente frastornato. La coordinazione allora va diminuendo: la società si trova in condizioni anormali; e la civiltà, ossia la coscienza che la società ha di sè medesima, s'avvia, se non ci si mette riparo, verso la decadenza.

4. Le condizioni presenti sono, tra noi e più o meno dappertutto, anormali, e dunque avviate a diventare sem-

Digitized by Google

pre più anormali. Ed è per poco evidente quel che dicevo: che l'anormalità è riferibile al non esserci, tra le funzioni sociali, una coordinazione corrispondente alla loro complicazione.

Che la coordinazione sia difettosa, è provato in primo luogo dalle lotte, anche violente, che si vanno rinnovando tra le varie forme d'attività, e che ne scemano di non poco l'effetto utile. Ma c'è dell'altro.

Per addurre un solo esempio: noi ci lamentiamo del caro viveri; d'altra parte, abbiamo accresciute le spese superflue; e diminuito il lavoro, senza riflettere che i prodotti, scemando, rincariscono.

5. Il Governo, che dovrebb'essere l'organo principale della funzione coordinatrice, non la può compiere, se non è sostenuto e aiutato. E quindi rivolge, ogni momento, i più caldi appelli alla cooperazione, cioè alla fiducia, del pubblico.

Ma è d'altra parte costretto, per vivere in qualche modo, a venire a patti con le forze disgregatrici. E questo gli fa perdere la fiducia, di cui ha bisogno. La fiducia non serve domandarla, e dimostrarne la necessità; bisogna saperla inspirare. Il pubblico, se ne vogliamo l'appoggio, dev'essere, non persuaso con dei ragionamenti astratti, ma trascinato.

Questa critica è ben facile; nessuno crederà, che i nostri governanti non se ne rendano conto essi per i primi. O dunque? Il fatto sta, che quel pubblico medesimo, il quale non ha fiducia nel Governo perchè lo vede operare in un certo senso, non lo sosterrebbe, forse gli si opporrebbe, se lo vedesse tentar di operare in senso contrario.

Digitized by Google

6. Qui, molti s'aspetteranno ch'io metta innanzi la mia brava proposta: qualcosa come un progettino di legge, che, votato ed eseguito, abbia la virtù di eliminare tutti gl'inconvenienti. Secondo un'opinione diffusa, i professori di filosofia pretendono di sapere ogni cosa. Non vogliono capacitarsi, che la ragione umana è limitata, e non può penetrare il fondo misterioso della realtà.

Ecco: io parlavo testè, in via d'esempio delle difficoltà contro cui ci dibattiamo, del caro viveri, e della manifesta incongruenza tra i lamenti che ne facciamo, e le azioni con cui lavoriamo ad aumentarlo. Ci sia o no, e qualunque sia, il fondo misterioso della realtà, l'incongruenza rilevata, ed ogni altra, è pur sempre la medesima. Non mi s'attribuiscano delle opinioni, che non ho mai nè insegnate nè sognate. Io parlo di quel mondo, che ci è noto in quanto ci viviamo, cioè del mondo umano; d'altro non parlo.

7. Di questo suo mondo, l'uomo ha costruito la scienza; più esattamente, ne ha costruito una moltitudine di scienze. L'attività conoscitiva, per attuarsi, dovette spezzarsi, tal quale come l'attività pratica. E come la molteplice attività pratica esige una coordinazione, così la moltitudine delle scienze esige un'unificazione. Riconoscere questa esigenza, e intenderla; cioè intendere che la cognizione costituisce un organismo: ecco l'ufficio della filosofia.

Donde risulta, che mentre le scienze valgono rispetto alle attività pratiche distinte, o in altri termini servono di fondamento alla complicazione; la filosofia, correlativamente, vale rispetto alla coordinazione, la quale non può avere altro fondamento.

Qui, perchè il seguito sia chiaro, conviene: primo, eliminare un equivoco possibile, precisando l'indicata nozione

Digitized by Google

di filosofia; secondo: far vedere che la filosofia, per compiere la sua funzione unificatrice del sapere, ossia per servire di mezzo alla funzione coordinatrice pratica, non ha punto bisogno d'aver pienamente risoluto il suo problema, che del resto non è mai pienamente risoluto.

8. La filosofia, dicevamo, è l'unificazione del sapere. Ma il sapere può essere unificato in due modi. E cioè: in quello, con cui di molte pietre si costruisce una casa; oppure in quello, con cui di molti organi risulta un organismo. Dei due, soltanto il secondo è legittimo.

Infatti: quantunque l'orologiaio come tale non debba nè possa occuparsi di grammatica, o di storia, o di fisiologia; è nondimeno evidente che l'orologeria, come dottrina e come pratica, non ci sarebbe, se non ci fossero degli uomini, che adoperano bensì degli orologi, ma li adoperano a tutt'altro (eccetto gli orologiai) che a studiar gli orologi costruiti o a costruirne di nuovi.

Basta quest'esempio a dimostrare, che le singole scienze (tal quale del resto, che le singole attività pratiche) non hanno valore, anzi non sono possibili, che nella loro unità. Non sono pietre, con cui si possa costruire l'edifizio della filosofia, e che v'entrino restando immutate; sono organi, che hanno esistenza significato e valore soltanto nell'organismo che li unifica.

La fisica, p. es., è una scienza di valore indiscutibile, in quanto è sistemazione di una parte dell'esperienza umana (dell'esperienza esterna), considerata sotto un aspetto, che alla sua volta è determinato dall'esperienza umana totale considerata nella sua unità. Ma considerata in sè stessa da sola, non ha più significato nè valore; nè dunque possiamo

Digitized by Google

dirla un elemento acquisito, una pietra da collegare con altre nella costruzione filosofica.

9. Inteso nella sua pienezza, il problema filosofico — intendere, « come » il sapere costituisca un organismo — non si finisce mai di risolvere. Col crescere delle cognizioni, la totalità del sapere non soltanto s'ingrandisce, ma si riordina; come sa chiunque abbia imparato gli elementi d'una scienza qualsiasi. L'organismo conoscitivo esiste, ma in quanto è in via di sviluppo; la supposizione, che lo si possa descrivere una volta per sempre, non è in fondo che un controsenso.

Ma, perchè uno possa lavorare utilmente all'unificazione della cultura e della civiltà, e quindi anche alla coordinazione delle attività pratiche, non si richiede, che possieda una dottrina profonda intorno al « come »; basta, che sia ben sicuro del « che ».

Il sapere umano è un organismo; l'attività pratica umana è un organismo; e i due organismi, assolutamente inseparabili, non formano in sostanza che un organismo solo. In queste proposizioni è riassunto l'essenziale di quella filosofia, che ha una sua importante funzione da compiere nella civiltà moderna; e che si può dire filosofia della società moderna, in quanto n'è insieme il prodotto e l'espressione.

10. L'essersi ben fissati sul « che » basta per eliminare il semplicismo. Noi siamo tutti un po' semplicisti, perchè abbiamo una cultura, che non è meno frammentaria dell'attività pratica. L'uomo, che si è familiarizzato con una parte sola della realtà, non comprende, che le difficoltà vere non sono quelle, che possono sorgere internamente a una parte

Digitized by Google

determinata, ma quelle, che si devono all'insufficiente coordinazione tra le parti.

Poichè la complicazione dà luogo a degl'inconvenienti, alcuni pensano, che bisognerebbe cercar di semplificare. Ma la ragione, per cui la nostra civiltà è complicata, sta in ciò, che ogni tentativo di perfezionarla v'introduce delle complicazioni.

Altri pensano, che il meglio sia di rassegnarsi aspettando che la burrasca passi; persuasi, che tutto andrà per il meglio, se anche a noi toccherà di andarne di mezzo. Ma l'uomo non concorre a perfezionare gli altri, se non lavora sempre a perfezionare sè medesimo, sforzandosi di vincere le difficoltà che gli si attraversano. Questi sforzi devono essere coordinati (l'abbiam detto cento volte): ma per ciò stesso devono essere compiuti; rinunziarvi sarebbe un concorrere per quanto è in noi alla rovina della civiltà.

Il semplicismo è disastroso, perchè ci pasce, o d'erba trastulla, o di veleno. La filosofia, se anche non avesse altro merito che di eliminare il semplicismo, sarebbe già grandemente benemerita della civiltà.

11. Chi ben comprenda il principio fondamentale sopraenunciato, e lo accolga, non come ospite ozioso del pensiero astratto, ma come fattore vivo di tutta la vita consapevole, sa e sente, che il bene suo proprio, e il bene collettivo, sono inseparabili, anzi tutt'uno. Ha superato l'egoismo non meno che il semplicismo. E non occorre altro, perchè ogni suo fare sia un cooperare; sia cioè un concorrere, per quanto si stendano le sue forze, alla coordinazione delle attività sociali.

Non ho detto, si noti: accettate il principio, e vi sarà facile scoprire il rimedio ai mali della nostra civiltà. No: ma

Digitized by Google

ho detto, che l'accettazione del principio è, purchè sia profonda e sincera, cioè concreta, il rimedio. C'è tra le due formule, una differenza essenziale, che non va trascurata. La buona volontà non è il mezzo per giungere alla virtù, è la virtù essa stessa.

12. Le riflessioni filosofiche, anche soltanto iniziali, non sono accessibili che a pochi. Ma ciò non vuol dire che servano poco. L'opinione pubblica, e quindi anche la moralità media, sono in gran parte formazioni delle classi culte.

La cultura, della quale andiamo non a torto superbi, esiste, perchè i suoi molti elementi sono tutti profondamente collegati fra loro: costituiscono un'unità. Ma noi, finora, ci siamo fermati sugli elementi, e n'abbiam trascurata (qualcuno è arrivato fino a negare) l'unità. Con questa conseguenza: che la nostra cultura o serve di strumento alle funzioni pratiche distinte, o non è che un ozioso passatempo.

Dobbiamo, non tornare indietro, ma oltrepassare il segno a cui ci eravamo irragionevolmente fermati. Procacciamoci una coscienza concreta e pratica dell'unità. E la nostra cultura ci guadagnerà un tanto in organicità e in efficacia. Diverrà quel che dovrebb'essere, un cibo spirituale; di cui anche le moltitudini rozze (la moralità e la cultura delle quali sono in gran parte, come s'è detto, formazioni delle classi culte) potranno rinvigorirsi per collaborare alacremente al bene comune.

Digitized by Google

CAPITOLO I.

IL SAPER VOLGARE

§ 1. — *Valore del saper volgare*

Diciamo saper volgare quello che non è costruito metodicamente. Quindi un saper volgare possedevano anche i primitivi, e oggi lo possiedono anche gli uomini rozzi; dove per altro è da notare, che il saper volgare subisce anche presso i rozzi l'influenza di un sapere costruito metodicamente.

Oltre alle modificazioni dovute a questa influenza, il saper volgare si va sviluppando per virtù propria e così mette capo al sapere metodicamente costruito.

Che il saper volgare abbia un valore appare in modo indiscutibile dalle sue relazioni con la pratica; — noi sappiamo per esempio da tempo immemorabile che il legno secco è combustibile, mentre l'acqua è incombustibile; — che certi vegetali sono mangerecci mentre altri sono velenosi. E dirigendoci secondo queste cognizioni possiamo conseguire certi fini che invece falliscono se delle cognizioni medesime non teniamo conto. Dunque il saper volgare è veramente un sapere, salvo quanto si avrà occasione di avvertire più oltre.

Bisogna notare che il saper volgare accertato serve di fondamento necessario alla riflessione con cui ci proponiamo

Digitized by Google

di estenderlo e di approfondirlo. Non è possibile costruire una scienza, e nemmeno fare la critica del saper volgare, senza prendere le mosse da un saper volgare accettato come valido.

§ 2. — *Come si costruisca il saper volgare*

Noi qui non indaghiamo la prima origine del saper volgare; il che ci condurrebbe ad indagare la prima origine dell'uomo; non essendoci mai stati, a nostra notizia, uomini privi di ogni saper volgare.

Cerchiamo soltanto in che modo ciascun individuo si costruisca il saper volgare di cui è in possesso quando è adulto, ma che certamente non possedeva nei primi giorni di vita. Cerchiamo altresì come le generazioni che si vanno succedendo accrescano il saper volgare di cui erano in possesso le generazioni precedenti.

Esponiamo qui appresso gli elementi principali del procedimento, con cui si costruisce il saper volgare.

§ 3. — *Continuazione. L'esperienza*

Ciascuno ha delle *sensazioni;* e comunemente si ritiene che le sensazioni derivino dalle azioni che il mondo esterno esercita sopra di noi. Evidentemente peraltro le cose, di cui risulta il mondo esterno, operano le une sulle altre, mentre soltanto negli animali queste azioni provocano delle sensazioni. Dunque dobbiamo ammettere che ciascun animale, quindi anche l'uomo, abbia una proprietà non comune alle altre cose, in grazia della quale ad un'azione che subisca tiene dietro una sensazione. Questa proprietà, che non può derivare dall'esperienza perchè un'essere che non l'avesse, mancherebbe di sensazioni e quindi anche

Digitized by Google

di esperienza è dunque un costitutivo a priori dell'essere senziente.

§ 4. — *Continuazione. La ragione*

L'esperienza è un elemento necessario, ma non il solo, del nostro sapere. Infatti quel sapere che si ricava dall'esperienza si presenta con un carattere di *accidentalità*.

Invece noi riconosciamo nel nostro conoscere una *necessità;* e per esempio una necessità che si riferisce al *tempo* ed una che si riferisce allo *spazio*. Quanto allo spazio: alcune cognizioni elementari geometriche sono di patrimonio comune; quanto al tempo: la sua irreversibilità è un carattere del quale non possiamo nemmeno supporlo privo.

In un'altro ordine di idee: tutti escludono che dei fatti possano accadere all'infuori d'ogni causa. Che certe cognizioni abbiano il carattere della necessità, noi lo sappiamo, perchè il supporle prive di valore disorganizza il nostro pensiero ossia ci rende incapaci di ricavare un costrutto da ciò che pensiamo. Tutto ciò si esprime dicendo che noi oltrechè senzienti siamo anche ragionevoli.

§ 5. — *Continuazione. Esperienza e ragione collegate*

La sola esperienza si risolve in sensazioni; ma noi con il saper volgare facciamo ben altro che affermare le nostre sensazioni, anzi riconosciamo l'esistenza più o meno fissa o variabile, di certe realtà con dei caratteri corrispondenti alle nostre sensazioni.

Ciò vuol dire che noi aggruppiamo le nostre sensazioni secondo certe leggi (le principali sono lo *spazio, il tempo,* e la *causalità*); riuscendo in questo modo al concetto di una

Digitized by Google

realtà sperimentata. Il detto aggruppamento è anch'esso dovuto alla ragione.

Per esempio, chi credesse che una certa sensazione sonora fosse associabile con certe sensazioni tattili, come ad esempio, che un fiocco di cotone possa mandare il suono di un campanello, passerebbe per insensato.

§ 6. — *Continuazione. L'attività pratica*

E' noto che l'uomo fino dall'infanzia non sta inerte in attesa di sensazioni, ma ne va in cerca operando sulle cose che operano sopra di lui.

Nel tentativo di operare sulle cose, cioè di modificarle a suo modo, s'accorge che le cose gli resistono, che certe loro modificazioni a lui sono impossibili, ed altre ottenibili soltanto entro certi limiti e procedendo in un certo modo. L'attività pratica è dunque un'importante fattore delle nostre cognizioni. L'attività pratica è ancora un'esperienza; ma tuttavia si distingue da quell'esperienza che acquistiamo anche senza essere attivi, e dunque introduce nelle nostre cognizioni elementi che non derivano dalle semplici sensazioni.

Appena è il caso di notare che tra le nostre cognizioni sono di speciale importanza quelle che si riferiscono alle connessioni causali, queste riguardano le determinazioni di fatti realizzantisi o tra le cose o tra noi e le cose.

Per esempio nel fuoco il piombo si squaglia, il ferro si arroventa etc.; noi per ben digerire certi alimenti dobbiamo sottoporli all'azione del fuoco. Queste ultime cognizioni sono evidentemente acquistabili per mezzo dell'attività pratica; ma lo stesso si può dire anche delle prime, perchè le scom-

Digitized by Google

bievoli azioni tra le cose, non hanno importanza per noi che in quanto si connettono con la nostra pratica.

§ 7. — *Continuazione. La convivenza*

Da ultimo il saper volgare dipende in modo essenziale dalla *convivenza* che implica e uno scambio di cognizioni tra i conviventi, e una loro collaborazione.

Di un sapere che non si possa esprimere in parole, nessuno riesce a farsi un'idea; d'altra parte, i bruti che non comunicano per mezzo di parole mancano di un sapere anche lontanamente paragonabile al nostro. L'uomo essendo parlante può avere delle tradizioni, e sappiamo infatti che ne ebbe fino dall'antichità più lontana. La tradizione soltanto libera l'uomo dalla necessità, che altrimenti lo dominerebbe, di rifarsi da capo ad ogni generazione.

Dunque il saper volgare può essere migliorato, quanto all'estensione, alla profondità ed alla organizzazione interna, soltanto per mezzo della tradizione. Mentre si può dire viceversa che il sapere intanto esiste in quanto è perfezionabile: infatti qualsivoglia cognizione che riusciamo a distinguere sia nel sapere nostro, sia in quello di cui erano forniti gli uomini più antichi di cui s'abbia notizia, porta i segni manifesti che la caratterizzano come una costruzione presupponente un sapere più antico e naturalmente più imperfetto. La medesima efficacia dobbiamo riconoscere alla convivenza in ordine alla pratica; infatti la pratica umana consapevole si distingue dalla pratica istintiva del bruto in quanto si risolve sempre in una collaborazione. (La collaborazione di cui sono capaci anche i bruti, è, anche nei casi più favorevoli, affatto elementare, istintiva ed incapace di perfezionamento).

Digitized by Google

§ 8. — *Insufficienza del saper volgare.*

L'insufficienza del saper volgare va considerata sotto due aspetti, che hanno bensì tra loro molte relazioni, ma che tuttavia non sono da confondere.

In primo luogo il saper volgare apparisce insufficiente in ordine a quella pratica usuale a cui è rivolto e che d'altra parte ne accerta il valore. Per esempio: è impossibile che l'uomo non si sia accorto, fino da un tempo anteriore al cominciamento della storia, che la vegetazione prospera molto meglio nei terreni opportunamente irrigati che negli asciutti.

Non sembra tuttavia che questa riflessione abbia risvegliato in lui l'idea di irrigare artificialmente i campi non irrigati naturalmente; inoltre: il primitivo se anche avesse avuta una tale idea, non avrebbe saputo come attuarla.

Gli esempi si possono moltiplicare. Tutte le arti, siano primitive o sviluppate, ci permettono senza dubbio di conseguire certi fini; ma non ve n'è alcuna che ce li faccia conseguire in ogni caso con sicurezza e senza inconvenienti.

Sotto questo primo aspetto l'insufficienza del saper volgare non è contestabile. Bensì è da notare che questa insufficienza medesima ci trae a perfezionare il sapere.

Il bruto poco soffre degl'inconvenienti a cui va soggetto; li sopporta, non potendo fare altro. Invece l'uomo riflessivo e attivo non sa rassegnarsi agl'inconvenienti che derivano dall'insufficienza delle sue cognizioni, ma procura di eliminarli perfezionando queste ultime.

Il perfezionamento del saper volgare, ottenibile nel modo testè indicato, sotto la pressione di esigenze pratiche, non

Digitized by Google

è di gran lunga rapido e sicuro come lo si desidererebbe. Perciò sorse il desiderio d'incanalare questo movimento, procedendo con un metodo accuratamente studiato e di riuscita sicura. In questo modo si giunse a costruire le scienze, delle quali diremo più oltre.

§ 9. — *Continuazione.*

Passiamo a considerare la questione sotto il secondo aspetto. L'insufficienza di cui ora dobbiamo trattare ha senza dubbio delle ripercussioni su quella di cui abbiamo parlato. Ma riguarda, non la pratica usuale frammentaria, bensì il carattere frammentario del sapere volgare. Questo è inetto a darci della vita una concezione d'insieme, a suggerirci una regola sicura di condotta quando si debba non soltanto compiere bene ciascuna singola operazione, ma farle convergere tutte verso un fine più alto, all'infuori del quale i fini particolari e secondari contano ben poco, e molte volte cessano d'essere conseguibili.

L'uomo che possiede il saper volgare e la capacità di applicarlo è prudente. Ma in certi casi la prudenza umana risulta inconcludente. Per esempio: un popolo è invaso da una pestilenza o minacciato da una guerra di sterminio. Il saper volgare con la sua ineliminabile frammentarietà non suggerisce alcun rimedio a questi mali e ad altri analoghi, di gran lunga peggiori di quelli a cui si rimedia con l'ordinaria prudenza.

La riconosciuta insufficienza del saper volgare sotto questo aspetto fu probabilmente ciò che indusse gli uomini alla riflessione religiosa. Senza dubbio una religione somministra in qualche modo una concezione d'insieme del-

Digitized by Google

la realtà e della vita; è un principio unificatore che permette e rende possibile una prudenza più efficace perchè più comprensiva.

§ 10. — *I sottintesi del pensiero volgare.*

Abbiamo già rilevato che il saper volgare non è costruibile senza l'uso della ragione; ora dobbiamo rilevare una insufficienza inerente all'uso stesso della ragione. Mediante quest'uso noi possiamo, da un insieme A di cognizioni reali o supposte, in generale di proposizioni, ricavare con certezza un altro insieme analogo B. Il processo con cui da A si è ricavato B si dice *ragionamento;* e il carattere del ragionamento per cui si ha la certezza testè indicata si dice la sua *stringenza.* Ma la stringenza del ragionamento con cui si è ottenuto B, non prova che B sia vero. Per esempio: nelle dimostrazioni geometriche per assurdo si parte da una proposizione con lo scopo di dimostrarne la falsità. La dimostrazione si ottiene ricavando dalla proposizione assunta una conseguenza che risulta o intrinsecamente contraditoria, o in contraddizione con la proposizione da cui la si è ricavata. Questo procedimento, da Euclide usato frequentemente, suppone che la conseguenza ottenuta sia stata legittimamente ottenuta; cioè che sia possibile un raziocinio stringente, anche se costruito in base ad una proposizione falsa. Per un esempio di estrema semplicità serva il seguente: ammettiamo che ieri l'altro fosse domenica, se ne conclude necessariamente che oggi dev'essere martedì; se noi sappiamo che oggi non è martedì resta provato, non che il detto ragionamento non sia stringente, ma che la proposizione assunta è falsa. Dunque per essere certi che

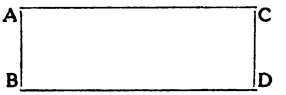
Digitized by Google

la proposizione ottenuta con un raziocinio stringente è vera, non basta la certezza che il raziocinio è stringente, ma conviene esaminare l'insieme delle proposizioni, diciamo in generale la premessa, che ne costituisce la base.

Ora questo esame non è possibile se non a condizione che la premessa risulti nota in modo del tutto esplicito; il che non ha sempre luogo. Per esempio chi abbia in ordine alla geometria soltanto le nozioni elementari più comuni, certamente non crede possibili superfici con una sola faccia. Si noti: egli non esclude positivamente le superfici con una faccia sola, ma non pensa neppure a queste superfici che per lui sono affatto impensabili; benchè non abbia enunciato e non possa enunciare la proposizione — *superfici con una faccia sola non sono possibili* — nondimeno per lui, superfice significa senz'altro ciò che per un geometra sarebbe una superficie con due faccie (1). In altri termini: egli ragiona come se negasse la possibilità di superfici con una faccia sola, vale a dire sottointende questa negazione.

---

(1) Si abbia il rettangolo A B C D; esso è una superficie a due faccie che potrebbero essere diversamente colorate; i quattro lati del rettangolo costituiscono, in complesso, un orlo che separa le due faccie, per cui è impossibile passare dall'una all'altra senza o bucare la superficie, o oltrepassare l'orlo. Inteso tutto ciò si avvolga il rettangolo come per farne un'anello ma torcendolo prima in guisa che *B* vada in *C* e *A* in *D*. Otterremo ancora un'anello; ma si vede immediatamente che dall'uno all'altro di due punti situati rispettivamente sulle due faccie del rettangolo A B C D ora si può sempre passare senza bucare la superficie nè oltrepassare l'orlo. La superficie dell'anello storto così ottenuto ha dunque una sola faccia.



Digitized by Google

Similmente Lavoisier, il quale dall'avere osservato che il peso non muta in seguito ad una combustione conclude che nulla si crea e nulla si distrugge, sottointende in primo luogo, che nulla esista di non riducibile a materia; ed in secondo luogo che la permanenza del peso provi la permanenza quantitativa della materia; mentre il peso non è che uno dei caratteri della materia, e certamente non è lecito affermare senz'altre prove che la permanenza quantitativa della materia sia provata dalla permanenza di un solo de' suoi caratteri.

Gli esempi addotti provano come sia possibile che la premessa di un ragionamento implichi qualche proposizione sottintesa. Si tratta in questi casi non del sottinteso come figura grammaticale (noi allora sottintendiamo non perchè ignoriamo la proposizione sottintesa ma perchè riteniamo inutile il formularla), bensì di un sottinteso *logico*.

Una proposizione viene taciuta perchè ignorata, e tuttavia si discorre come se la proposizione stessa fosse nota e formulata. Il che accade per esserci noi formati una certa abitudine di pensare. Così per esempio il bambino adopera molte parole di cui non comprende il significato, regolandosi, nell'uso che ne fa, sull'uso che ne fanno gli adulti; quest'uso in lui ha per fondamento non il significato vero delle parole in questione, ma semplicemente un'abitudine mentale. Che il mettere in evidenza un sottinteso possa riuscire impossibile in certe condizioni od in generale non sia mai facile, risulta evidente.

Digitized by Google

CAPITOLO II.

LA SCIENZA

§ 1. — *La scienza e la limitazione del campo.*

Si parla molte volte della scienza come se fosse una formazione mentale unica. In realtà una scienza in questo senso non esiste; ma si hanno molte scienze distinte, ciascuna delle quali ha un oggetto suo proprio diverso da quello di ogni altra. Il campo è dunque per ogni scienza limitato; s'intende non ad un certo numero di fatti o di enti osservabili; bensì ai fatti ed agli enti di una determinata classe. Così abbiamo un gruppo di scienze che lavorano tutte nel campo dell'*esperienza estesa;* ed un gruppo di scienze che studiano tutte il campo dell'*esperienza inestesa*.

Per delle buone ragioni che più tardi risulteranno evidenti, ci occuperemo in primo luogo delle prime che vanno anche sotto il nome di *scienze fisiche,* intese nel senso più generale.

Fra le scienze fisiche notiamo in via di esempio: *la meccanica,* suddivisa in meccanica dei solidi e meccanica dei fluidi, ciascuna suddivisa ulteriormente in scienza dell'equilibrio e scienza del moto; *l'astronomia,* come scienza dei corpi celesti; *la geologia* e *la geografia* come scienze della terra; *la fisica* propriamente detta suddivisa in acustica ottica, termologia, ed elettrologia, nella quale ulti-

Digitized by Google

ma rientra pur distinguendosene la dottrina del magnetismo; la *chimica* divisa in organica ed inorganica; la *fisiologia,* animale e vegetale; la *biologia;* e si potrebbe continuare.

Tra tutte queste scienze corrono delle relazioni messe in rilievo dalle scienze medesime, relazioni che sembrano contraddire a quanto si disse intorno alla limitazione del campo, ma che in fatto non vi contraddicono.

Il campo di una scienza e quello di un'altra, quantunque non del tutto estranei reciprocamente, sono tuttavia molto ben distinti, e le scienze relative, benchè si aiutino a vicenda su alcuni punti e su alcuni altri si confondano quasi, procedono però in generale indipendentemente l'una dall'altra.

La matematica studia propriamente non la realtà ma delle astrazioni (spazio e numero), che per altro si riferiscono all'esperienza estesa; quindi anche la matematica rientra nelle scienze di cui si è fatto cenno.

Alla limitazione del campo le scienze di cui si è detto devono in gran parte la superiorità che loro appartiene di fronte così al saper volgare come a tutte le altre discipline. Galileo disse che le prime sono *dimostrative,* laddove le altre sono semplicemente *opinabili;* rendiamoci brevemente ragione di questa superiorità.

Soggettivamente, l'uomo che nello studio si chiude in un campo determinato, vi acquista quell'abilità, che nella pratica si deve alla divisione del lavoro: un uomo che si dedichi ad una professione vi può acquistare una grande perizia; mentre colui che pretendesse di esercitarne molte, riuscirebbe in tutte un guastamestieri.

Oggettivamente il vantaggio è anche più manifesto e più importante. Nei fatti, quali risultano in complesso all'uo-

Digitized by Google

mo che li esperimenta in quanto li vive, non è difficile riconoscere il dominio di molte leggi, diverse irriducibili almeno ad una prima considerazione.

Per esempio a determinare il movimento dei treni sulle strade ferrate, concorrono certe leggi meccaniche, certe leggi termiche, l'esattezza di alcune determinazioni temporanee, i regolamenti a cui sono sottoposti gli impiegati, la buona volontà con cui questi li applicano, e molte altre circostanze.

Tutto ciò forma un'insieme complicato nel quale riesce molto difficile orientarsi; mentre invece se noi studiamo a parte le leggi meccaniche, a parte le leggi termiche, e così di seguito, anche una modesta intelligenza si raccapezza con facilità. Insomma la divisione del campo applica, si può dire da sè, una regola del metodo Cartesiano.

§ 2. — *Altre considerazioni sul procedimento scientifico.*

L'esperienza estesa, la sola di cui si occupino le scienze che ora consideriamo, ha il vantaggio di essere pressapoco la medesima per tutti gli uomini che la compiano nelle medesime circostanze; laddove l'esperienza inestesa di un uomo è in fondo incomparabile con quella di un altro. Per esempio si consulta un termometro per conoscere la temperatura di una massa d'acqua; è impossibile che sorga, per quanti osservatori si vogliano, un dissenso ineliminabile.

Mentre invece Tizio, Caio, Sempronio ecc., che procurano di misurare in qualche modo la temperatura immergendo le mani nell'acqua potranno discordare non poco in quello che dicono e senza che sia possibile una discussione in contraddittorio.

Digitized by Google

Inoltre agli elementi, che si ricavano dall'esperienza estesa, è possibile applicare la misura, che può essere spaziale o no; e questo per la ragione già detta, che in ordine all'esperienza estesa gli uomini sono d'accordo tra loro. L'esperienza inestesa invece non è misurabile appunto perchè ciascuno ha la sua che non si lascia paragonare con quella di un altro. La misura poi rende possibile di sostituire nelle scienze in discorso il calcolo al ragionamento verbale. Ora i risultati di un calcolo sono di una certezza indiscutibile; mentre il ragionamento verbale corre molte volte il pericolo di ammettere od anche di esigere delle interpretazioni soggettive che saranno diverse da uomo ad uomo e per conseguenza incerte.

Altri mezzi di cui si valgono le scienze naturali sono utilizzabili da ogni dottrina; tali sono per esempio *l'intenzionalità,* (cioè il fine soltanto e volutamente conoscitivo) con cui si rilevano e si discutono i fatti; *la tradizione* conservata intatta e sicuramente utilizzabile per mezzo della scrittura, della stampa, delle biblioteche, delle scuole e di altre istituzioni opportunamente organizzate che si vanno perfezionando sempre più. Sotto questo punto di vista tutte le discipline comprese quelle dette opinabili da Galileo sono di gran lunga superiori al saper volgare.

Ma nelle altre discipline la parte più certa, o meno discutibile, rientra nel campo dell'esperienza estesa. Per esempio i numeri della statistica non sono sempre sicuri, e ciò per la natura degli elementi che ce li somministrano; ma in ogni modo sono assai meno discutibili delle interpretazioni che se ne dànno.

Similmente nella storia quello che vi è di più certo è ciò che si ricava dai monumenti e dai documenti.

Le scienze giuridiche suppongono delle leggi positive

Digitized by Google

scritte le quali, appunto perchè scritte, si possono leggere giungendo in proposito alla certa cognizione della lettera; non si può dire altrettanto dello spirito.

§ 3. — *La scienza non può condurre ad una concezione d'insieme.*

Come abbiamo visto la scienza della natura non si occupa espressamente che di studiare *l'oggetto.* S'indagano le proprietà dei corpi nonchè le leggi delle loro variazioni, ma senza tener conto di ciò che tutte le cognizioni così ottenute si fondano sopra l'esperienza umana, sono pensieri umani, e quindi sottoposte alle leggi fondamentali del pensiero umano.

In alcuni casi la scienza è condotta dal medesimo suo procedimento oggettivo a considerare anche il soggetto conoscente.

Per esempio noi sappiamo che il remo immerso nell'acqua obliquamente sembra, ma non è, spezzato; che l'arcobaleno sembra ma non è un corpo, che il movimento intorno alla terra dei corpi celesti sembra ma non è reale.

La scienza riuscì anche a riconoscere nelle osservazioni certi errori personali variabili da un osservatore all'altro anche nelle medesime circostanze: quando per esempio si vuol determinare l'istante preciso in cui una stella attraversa il meridiano, dovendosi osservare insieme la stella e l'orologio, vi è sempre qualche divergenza tra ciò che affermano due osservatori per quanto esercitati.

Questi e simili casi, provano quanto sia ingiustificata la pretesa di giungere ad una cognizione decisiva dell'oggetto senza riguardo al soggetto; ma sono troppo scarsi di nu-

Digitized by Google

mero e troppo debolmente collegati tra loro, perchè se ne possa ricavare una dottrina esatta e compiuta circa la relazione, che nel fatto conoscitivo passa tra l'oggetto e il soggetto.

Questa relazione, che il carattere oggettivo della scienza le toglie di studiare in modo completo, è messa fuori di contestazione da una critica molto semplice, già indicata nel punto precedente. La scienza è di certo una costruzione dell'uomo; dunque potrebbe darsi, che i caratteri da noi riconosciuti all'oggetto dipendano in parte almeno da noi che li rileviamo. Inoltre: l'oggetto e il soggetto svanirebbero con lo svanire della cognizione, e in questa sono inseparabili; non è dunque giustificato il sottintendere, come si fa nella scienza, che il soggetto non sia, in ordine all'oggetto, che uno spettatore. Ciò che io apprendo assistendo ad un dramma potrei apprenderlo in tutt'altro modo, cioè leggendo il lavoro drammatico; ma ciò che io apprendo assistendo allo spettacolo del mondo non lo posso apprendere in altro modo.

Ancora: riconoscere che le leggi necessarie del pensare umano valgono assolutamente anche per l'oggetto in quanto noto, è riconoscere che il soggetto non soltanto può acquistare cognizione dell'oggetto, ma impone a questo le sue leggi e non lo conosce che a questa condizione. Donde si conclude che la nozione stessa di cognizione oggettiva è più complicata di quanto sembri comunemente; anche lo scienziato non differisce, sotto questo aspetto, dall'uomo volgare. Che si conoscano degli oggetti è un fatto che non può essere messo in dubbio, ma come si conoscano è un problema che non si risolve con la semplice constatazione del fatto, e che dalla scienza non è risoluto, nè risolubile. Per-

Digitized by Google

chè non entra nel campo di alcuna scienza l'approfondire le nozioni di soggetto e di cognizione.

Ora finchè un tale problema non sia risolto, affermare che l'oggetto esiste, con i caratteri che gli riconosciamo, all'infuori del soggetto, è un credere che una conseguenza sia indipendente dalle premesse.

Finalmente: abbiamo già riconosciuto il carattere frammentario della scienza: ora, da ciò che certe nostre opinioni, considerate ciascuna da se stessa e all'infuori delle altre, hanno un valore per cui si dicono cognizioni, è impossibile inferire che il sistema delle dette opinioni abbia del pari un valore conoscitivo; perchè potrebbe darsi che nel connettere tra loro delle proposizioni, ottenute separatamente, risultasse necessario di modificarne alcune o anche tutte. Così per esempio il valore della moneta, che per semplicità supporremo aurea, si può esprimere coll'assegnarne il peso. Hanno valore permutabile oltre alla moneta i prodotti naturali o manufatti che servono alla soddisfazione dei bisogni, e il valore di tutti questi beni si può esprimere facendone l'inventario. Ma se vogliamo renderci un conto complessivo di ciò che una popolazione possiede, ci accorgiamo subito che non ci si riesce col fare semplicemente l'aggregato delle due classi di beni, perchè il valore permutabile della moneta rispetto agli altri beni può crescere o diminuire.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO III.

LE RELIGIONI

§ 1. — *Origine delle religioni*

La natura varia generalmente con grande regolarità; le sue variazioni corrispondono alle nostre aspettazioni e quindi non ci preoccupano. Dobbiamo invece preoccuparci del modo in cui si comportano verso di noi gli altri uomini che generalmente operano a capriccio. Ma vi è una terza classe di fatti che assomigliano agli umani per la loro imprevedibilità, mentre assomigliano alle variazioni regolari della natura per la loro potenza; quali per esempio un uragano, un terremoto.

Si comprende che i primitivi abbian riferito i fatti di questa ultima classe ad agenti capricciosi come l'uomo, e perciò concepiti antropomorficamente, e tuttavia sterminatamente più forti; gli abbiano riferiti cioè a degli Dei.

Inoltre: a costituire il sapere umano e la prudenza umana, *la tradizione,* che dapprima potè essere soltanto familiare, ebbe di certo una influenza decisiva. Il bene di cui gode una famiglia ordinata, andrebbe perduto quando si trascurasse la sapienza trasmessa dagli antenati. Non è difficile comprendere che negli uomini primitivi questo concetto giustissimo finisse col far considerare gli antenati quasi come altrettanti Dei.

Digitized by Google

Le due considerazioni precedenti spiegano il sorgere delle religioni. Gli elementi essenziali di una religione sono:

I. La credenza che ci siano certe divinità potentissime quand'anche non onnipotenti;

II. La persuasione che le divinità ci si possano rendere propizie con la preghiera, con delle offerte, con l'ubbidirne la volontà che ci si manifestasse; inoltre

III. Con delle cerimonie di significato non chiaro ma ritenute indispensabili.

Quest'ultimo punto si connette con le superstizioni magiche, delle quali si hanno indizi evidenti fino dalla preistoria, e che rimangono in credito anche in tempi storici e presso popoli non poco inciviliti. Superstizioni che dovettero contribuire a diffondere la persuasione che i fatti naturali ed umani dipendessero da potenze arcane contro le quali non conviene lottare, ma di cui dobbiamo procurar di valerci.

La magia differisce dalla religione in questo senso almeno: che la seconda si rende propizi gli Dei con la persuasione, mentre la prima presume di poter domare con una specie di violenza i poteri arcani su cui si esercita. Ma non si può non tener conto di questo fatto, che molte religioni si assimilarono bene o male elementi di carattere magico, per esempio le cerimonie a cui si è accenato.

Naturalmente gli antenati non potevano essere Dei che per i loro discendenti. Le altre divinità vennero similmente ad associarsi con determinati popoli; così per esempio Assur era il Dio supremo degli Assiri, Marduk dei Babilonesi, Apollo degli Spartani etc.

Digitized by Google

§ 2. — *Prima critica delle religioni accennate*

La diversità innegabile delle religioni, messa in evidenza dalle relazioni tra i popoli che rispettivamente le seguivano, è inconciliabile con l'ipotesi che ogni religione costituisca un orientamento sicuro. Nel caso di una guerra (cfr. per es. l'Iliade, alcuni punti della Storia romana di Livio, etc.) dovette parere, che le divinità dei vincitori avessero superate quelle dei vinti. Dunque la protezione delle nostre divinità ci lascia esposti a gravissimi pericoli, riferibili all'azione ostile di altre divinità. E' vero, che la differenza tra due religioni è molte volte meno radicale di quanto sembri a primo aspetto: l'Apollo dei Greci e il Mitra persiano sono entrambi divinità solari. Ma il fondo comune poteva difficilmente essere avvertito in antico, e del resto non elimina le differenze reali dovute alla diversa combinazione degli stessi elementi.

Lo sviluppo delle idee morali diede occasione ad una critica ulteriore. Non è possibile ad un uomo profondamente onesto, ammettere, che la Divinità guardi con indifferenza i buoni ed i malvagi, concedendo i suoi favori a chi le offra i doni più ricchi, la invochi servendosi delle formule meglio appropriate più lusinghiere o magicamente più efficaci; una tale credenza non corrisponde a delle nozioni morali un po' sviluppate.

La mitologia, esclude la bontà morale degli Dei; quand'anche si riescisse, mediante interpretazioni poco persuasive perchè stiracchiate a liberarla da questa grave pecca, risulta un aggregato incongruo di favole; non può essere ciò che vorrebbe essere: un'informazione seria intorno agli Dei.

Digitized by Google

La critica religiosa, di cui ora s'è fatto cenno, diede forse il primo, e senza dubbio forte impulso all'indagine filosofica. (Confr. per esempio le riflessioni di Senofane sviluppate poi da Parmenide).

A quell'orientamento ultimo, che la religione aveva promesso ma non realizzato, si cercò d'arrivare con un procedimento razionale.

Senza tener dietro ai tentativi, che in proposito furono fatti, notiamo che nonostante la critica, le filosofie antiche s'accordano con le religioni antiche nel lasciare insoluto, anzi nell'ignorare, il problema più importante: furono così le une che le altre, dualistiche.

Il dualismo consiste nell'ammettere che gli Dei (o anche l'unico Dio) e gli uomini siano, rispetto al mondo, in situazioni fondamentalmente identiche.

Gli Dei sono molto più potenti, sono fors'anche i costruttori del mondo, ma in quel senso a un dipresso in cui gli uomini sono i costruttori dei loro edifizi: gli Dei possono rielaborare profondamente una materia che noi possiamo trasformare soltanto superficialmente; ma la materia è indipendente così dagli Dei come dagli uomini.

Perchè le umane discordie non riescano a distruggere tutto quanto vi è di pregevole nella convivenza umana e quindi anche nelle vite singole, si confida nella provvidenza divina. Ma gli Dei, che dovrebbero esercitare la funzione provvidenziale, se fossero molti potrebbero essere discordi essi medesimi, e la nostra fiducia in loro sarebbe ingiustificata.

Il politeismo delle religioni antiche va dunque respinto. I filosofi antichi ebbero con la loro critica una gran parte nel metterne più o meno consapevolmente in evidenza l'assurdità, preparando la vittoria del monoteismo; alcuni di

Digitized by Google

loro, malgrado il dualismo, furono schietti monoteisti. (Platone, Aristotele).

§ 3. — *Il Cristianesimo*

Il Cristianesimo si connette storicamente col giudaismo, a segno da potersene considerare come uno sviluppo. E sfugge alle critiche sopraccennate; infatti è *monoteistico*, esclude il dualismo poichè afferma che Dio crea il mondo ex nihilo, esclude il rozzo antropomorfismo poichè afferma che Dio non è soggetto ad alcuna delle debolezze umane, mentre poi riconosce, accentuandola molto più che il giudaismo non avesse fatto, una certa comunanza di natura tra l'uomo e Dio. Sopratutto: il Cristianesimo afferma che il modo migliore, o piuttosto il solo che valga, di onorare Dio, di innalzarsi a lui, e di pregarlo efficacemente, consiste nella virtù, o diciamo nello sforzo incessante verso il perfezionamento interno morale.

Una caratteristica del Cristianesimo, comune anche al giudaismo, è la credenza nella vita futura, nella quale gli uomini avranno una destinazione ultima in relazione col modo con cui avranno soddisfatto i loro doveri verso Dio, cioè i loro doveri morali. Di qui risulta che il Cristianesimo ci dà un orientamento perfetto. Il cristiano, che abbia nel suo intimo vissuto conforme alla sua religione, potrà nella vita presente andare incontro alle più gravi traversie, ma certamente non avrà vissuto nè sofferto invano. Qualunque siano state le sue vicende sulla terra, la sua vita oltremondana sarà eterna e felicissima; il buon cristiano ha dunque in ogni caso fatto bene i suoi conti.

Digitized by Google

§ 4. — *Cristianesimo e filosofia*

Poichè il Cristianesimo sfugge alla critica non evitabile dalle altre religioni, parrebbe non esservi più luogo all'indagine filosofica.

Ma il Cristianesimo, per quanto evidenti ne siano i pregi, non è universalmente accettato, è anzi negato da molti che lo reputano inconciliabile con le conseguenze più sicure della cultura e della critica.

L'apologetica non costituisce una difesa bastante, perchè le due parti non sono bene d'accordo sul significato e sul valore delle premesse. A Cristiani ed a non Cristiani deve dunque importare che la difficoltà inerente alle premesse venga superata, e per superarla non c'è altro mezzo di una indagine critica, cioè di una ricerca filosofica.

Tentiamo insomma, si intende con soli mezzi razionali, di costruire una filosofia che possa e debba, in ordine almeno a' suoi punti fondamentali, essere comunemente accettata. Così avremo raggiunto alcune cognizioni certe che ci permettono di valutare il Cristianesimo con piena cognizion di causa e con un procedimento che non sollevi obbiezioni.

Il Cristianesimo si fonda su di una *rivelazione*; ma una rivelazione implica l'esistenza personale di Dio. E l'esistenza personale di Dio sarà: o inconciliabile con la filosofia critica, o una sua conseguenza. Il Cristianesimo sarebbe da escludere nel primo caso, nel secondo manterrebbe la sua posizione.

Questa via, quantunque molti scrittori Cristiani vi siano già entrati, noi dobbiamo ripercorrerla per nostro conto.

Digitized by Google

perchè lo sviluppo della filosofia presentò le questioni filosofiche sotto aspetti nuovi; sicchè vecchie soluzioni dei vecchi problemi non risultano più indiscutibilmente accettabili.

Per costruire la filosofia non è più lecito valersi di un procedimento che non sia critico. Ciò che a primo aspetto sembra una verità évidente può non di rado essere messo in dubbio; donde la necessità di una critica veramente radicale (1).

---

(1) Abbiam rilevato, che per accertare il valore del cristianesimo — cosa della più grande importanza, e per gl'increduli e per i credenti — la critica filosofica è assolutamente imprescindibile. Ma siamo lontanissimi dal presumere, che il presente libretto basti alla risoluzione definitiva del problema religioso. Noi qui possiamo dare non più di un primo avviamento — serio, per quanto ci sembra, ma semplice avviamento — alla formazione di quella cultura filosofica vasta e solida, che sola permette la soluzione dei problemi umani. Andrebbe fuor di strada il giovane lettore, che dimenticasse quest'avvertenza.

Il Cristianesimo presuppone il Dio personale, con certi attributi. Questo problema essenzialmente filosofico non è tuttavia che una faccia del problema concernente il Cristianesimo. I libri e le tradizioni, che son la base del Cristianesimo, si possono e si debbono discutere anche storicamente. Neanche la filosofia, del resto, non è costruibile nè intelligibile facendo astrazione dalla sua storia, e diciam pure da tutta la storia; e, intanto, la storia di cui s'è potuto qui tenere un conto esplicito si riduce a dei cenni sommarii.

Ancora: il Cristianesimo si presenta, ora e nella storia, sotto parecchie forme; riducibili fondamentalmente a due: Cattolicesimo e Protestantesimo. Accettato che fosse il Cristianesimo, bisogna poi decidersi per l'una o per l'altra delle due forme indicate. La risoluzione di questo problema ulteriore, d'una gravità indiscutibile principalmente per gl'Italiani, va cercata piuttosto nella storia, intesa filosoficamente, che nella filosofia propriamente detta. Il breve nostro compendio non poteva dir niente in proposito.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

CENNI STORICI SULLO SVOLGIMENTO DELLA CRITICA

§ 1. — *Cartesio.*

Prendiamo le mosse da Cartesio (1) perchè prima di lui non si era mai presentata, con chiarezza, l'idea che bisogna sottoporre ad una critica radicale non soltanto i risultati di un'indagine, ma il suo punto di partenza.

Non crediamo che la critica del nostro autore sia stata sufficientemente radicale; non escludiamo che il Discorso con cui egli vuol dimostrarne la necessità non pecchi di leggerezza come notava il Gioberti; ma il fatto è che le sue riflessioni su quest'argomento, se anche non molto conclusive, in ogni modo sollevarono un'esigenza che da quel tempo in poi si andò sempre chiarendo e delucidando.

Il punto di partenza di Cartesio è questo: « io certamente ho delle gravi ragioni per mettere in dubbio le affermazioni più importanti nel campo della filosofia e della religione; per esempio l'esistenza di un Dio personale. Infatti queste af-

(1) Renato Descartes latinamente detto Cartesio (n. 1596 m. nel 1650) filosofo e matematico francese scrisse: Discorso sul Metodo (1637), del Dubbio Metodico, un trattato sulle Passioni umane e le Meditazioni filosofiche. (E. C.).

Digitized by Google

fermazioni si vanno bensì ripetendo ma senza che si sia mai seriamente pensato a discuterne il fondamento. A questo modo io posso, ed in un certo senso devo, revocare in dubbio tutte le affermazioni che ho l'abitudine di ritenere come più certe. Resta nondimeno assicurata una verità superiore ad ogni critica: *io dubito e quindi penso* (1), (Cfr. Discorso sul Metodo p. IV).

Sicchè l'elemento indubitabile al quale si devono ridurre o dal quale si devono ricavare tutte le cognizioni, è il nostro pensiero.

A questo procedimento lo stesso Cartesio muove una difficoltà: tutto ciò che è conseguenza necessaria del mio pensare, o che non si può negare senza negare il pensiero, deve essere accettato. Ma non potrebbe darsi che tale necessità fosse illusoria? In altri termini che la ragione, quantunque non ci sia possibile di rifiutarne le conclusioni, si muova in un campo affatto estraneo alla realtà?

Secondo Cartesio questo dubbio non si può eliminare se non ammettendo l'esistenza di Dio con gli attributi di assoluta infallibilità e assoluta veridicità. Perciò egli cerca una dimostrazione perentoria dell'esistenza di Dio; procedimento paralogistico in quanto la dimostrazione si concluderebbe da uno di quei procedimenti razionali di cui l'efficacia dovrebbe risultare dall'esistenza di Dio.

Naturalmente: se la ragione di cui si vale un uomo fosse qualche cosa di particolare a lui, una fiducia illimitata nella ragione sarebbe ingiustificata.

Ma il fatto stesso che le conseguenze razionalmente otte-

---

(1) Cartesio fa un passo innanzi e conclude: *io esisto*. Ma egli stesso riconosce poi che l'esserci dell'anima consiste nel suo pensare. L'esserci, che d'altronde non ci sarà di alcun frutto, si può eliminare come una tautologia.

Digitized by Google

nute ci risultano apoditticamente necessarie, e quindi anche universali, esclude che la ragione possa variare da un individuo ad un'altro.

In altri termini, la ragione, *umana* in quanto gli uomini se ne valgono, è *divina* in quanto è universale, e non potrebbe esistere se non fosse divina. Non è dunque il caso di giustificare l'uso della ragione mediante l'inerrabilità e veridicità divina, perchè la ragione stessa è il Divino in quanto noto a noi.

Cartesio non aveva bene penetrato l'esigenza che gli aveva fatto riconoscere nel pensiero il fondamento unico possibile della *certezza*. Il pensiero, per avere questo carattere, non dev'essere qualcosa di contrapposto alla realtà ma qualcosa, da cui la realtà dipenda necessariamente.

Inteso questo si comprende che il pensiero, in ciò che implica di necessario, non può essere sottoposto alla volontà di Dio, secondo che afferma Cartesio; pretendere che Dio abbia creato liberamente il *principio di contraddizione* equivale a pretendere che Dio possa liberamente sopprimere la propria esistenza.

Un'altro punto su cui la critica di Cartesio appare incoerente, consiste nel suo *dualismo*. Egli distingue infatti la *res cogitans*, cioè lo spirito, e la *res extensa* cioè il corpo. L'esistenza della res cogitans, essendo in ultimo l'esistenza del cogitare non da luogo a nessuna difficoltà. Veniamo all'esistenza della res extensa. Dice Cartesio: noi abbiamo dello *spazio* un'idea chiara e distinta; questa idea essendo chiara e distinta ci fa conoscere il suo *ideato*.

Dunque l'esistenza di uno spazio reale, ossia di una res extensa, è dimostrata. Ma si risponde: quello di che il nostro pensiero ci assicura, cioè quello che troviamo nel nostro pensiero, è *l'idea di estensione*; l'ideato corrispon-

Digitized by Google

dente, ossia *l'estensione reale,* non essendo riducibile a pensiero, nè quindi ricavabile dal pensiero, manca, in ordine al procedimento cartesiano, di ogni fondamento: è una di quelle supposte cognizioni che la critica deve mettere in disparte. (Cfr. il primo punto del § successivo).

§ 2. — *Malebranche e Spinoza.*

Il Malebranche (1) è un cartesiano, ma di tutta la sua dottrina ci limiteremo a rilevare un punto solo. Egli ammette come Cartesio una *estensione reale,* cioè un'estensione il cui esserci non si riduca semplicemente all'esserci della nostra idea di estensione. Ma sostiene, che l'esistenza reale dell'estensione a noi è provata soltanto dalla *rivelazione;* in altri termini: che il processo puramente razionale non ci autorizza a passare da questa *idea* al suo *ideato.* Infatti, soggiunge il Malebranche: supponiamo che Dio, il quale ha creato l'estensione reale, annullasse questa medesima estensione, lasciando però sussistere in noi l'idea di estensione, cioè l'insieme delle cognizioni che abbiamo intorno allo spazio matematico e al mondo fisico. Siccome tutto ciò che sappiamo dell'estensione reale si riduce all'idea che ne abbiamo, noi evidentemente, avendo sempre questa medesima idea, non ci accorgeremmo che l'estensione reale ha cessato di esistere. Dunque, se prescindiamo dalla rivelazione, ci è impossibile accertare se l'estensione reale esi-

(1) Niccolò Malebranche, filosofo francese del XVII secolo (1638-1715), scrisse importanti lavori: *Recherche de la verité,* e *Entretiens sur la métaphisique* dove continuando il pensiero di Cartesio espose la sua teoria dell'*occasionalismo* della quale si farà cenno a proposito del Leibniz. (E. C.).

Digitized by Google

sta o no; essendo impossibile a noi di accorgerci del suo svanire, non ci è neanche possibile accorgerci del suo esistere.

Su questo punto Malebranche corregge la critica di Cartesio, e la integra introducendovi un'elemento nuovo del quale riconosceremo in seguito tutta l'importanza (1).

Spinoza (2) riconobbe che il dualismo cartesiano, spirito e corpo, non era sostenibile; e credette di introdurre nel cartesianismo una correzione importante considerando il *pensiero* e *l'estensione* come due attributi di una *sostanza unica.*

Notiamo peraltro che, i due attributi essendo tra loro irriducibili, resta sempre, malgrado l'unica sostanza della quale sarebbero attributi, la difficoltà rilevata nella concezione cartesiana; come cioè sia possibile, prendendo le mosse dal pensiero, concludere qualche cosa che non sia pensiero; poco importando se questo qualche cosa è una sostanza o un attributo. E ciò tanto più in quanto, secondo Spinoza, i diversi modi cioè le variazioni del pensiero e dell'e-

---

(1) Notiamo, facendo una breve digressione, essere almeno molto dubbio se l'esistenza reale dell'estensione possa dirsi rivelata. Certamente le Sacre Scritture parlano del mondo con lo stesso linguaggio di cui fanno uso gli uomini comunemente. Ma l'uso di questo linguaggio se prova che il mondo fisico esiste in qualche modo, non dà però indicazioni sul modo del suo esistere. Questo modo potrebbe ridursi appunto all'esistenza nel nostro pensiero dell'idea di estensione.

(2) Benedetto Spinoza (1632-1677), pensatore olandese, svolse la sua dottrina in forma matematica nella sua *Ethica more geometrico demonstrata.* Mentre nel razionalismo cartesiano la prima certezza era l'autocoscienza che si ricollegava immediatamente alla conoscenza di Dio, nel razionalismo mistico dello Spinoza il punto di partenza è senz'altro dato dall'intuizione del divino che è l'unico contenuto del pensiero immediatamente certo. (E. C.).

Digitized by Google

stensione, sono privi di connessione causale, ma procedono gli uni parallelamente agli altri come ora ora vedremo. Come dunque si possa dai modi del pensiero, cioè dai nostri pensieri, concludere quelli dell'estensione, rimane inesplicato e incomprensibile.

Il parallelismo suindicato viene da Spinoza espresso con la formula « ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum ». (Cfr. Spinoza-Ethica P. II, prop-VII). Da questa formula risulta che *le res* non sono idee quantunque ordinate e connesse nello stesso modo che le idee. Come si possa conciliare questa irriducibile diversità di natura con l'ipotesi, che le idee ci facciano conoscere le cose, come è detto espressamente nella formula riferita, Spinoza non dice ne poteva dire. Infine per valerci dell'argomento di Malebranche, se l'estensione svanisse, noi non ce ne accorgeremmo purchè le nostre idee rimanessero invariate; che dunque l'estensione sia un attributo della sostanza unica, è un'ipotesi gratuita e ingiustificata. Questa medesima difficoltà investe anche la nozione Spinoziana di sostanza.

Per substantiam, egli dice, *intelligo id, quod per se est, et per se concipitur.* (Cfr, Spinoza Ethica, P. I, De Deo Def. III). Se avesse detto semplicemente *quod per se concipitur,* la formula sarebbe stata chiara, ma avrebbe ridotta la sostanza a qualcosa che si concepisce, cioè a pensiero. Ma oltre al *quod per se concipitur* Spinoza dice *quod per se est;* e sorge la questione; che significato abbia l'essere quando non si voglia ridurre ad un concepire

Digitized by Google

§ 3. — *Locke.*

Cartesio era stato un razionalista, cioè aveva messa in rilievo la necessità logica o razionale come un fattore imprescindibile nella costruzione del sapere; per uscire dal dubbio egli si fonda su qualcosa di inconcusso che non può essere negato senza contraddizione.

Locke (1) mette invece in rilievo un'altro fattore del nostro conoscere: *l'esperienza,* o diciamo l'insieme delle sensazioni. E contro Cartesio vuol dimostrare che non ci sono idee innate. Lo spirito è, secondo lui, una tavola rasa, sulla quale non vengono segnati caratteri, che sarebbero le idee, se non dalla esperienza (2).

Per le dette ragioni la dottrina di Locke prende il nome di *empirismo* ed anche di *sensismo.* E' peraltro da notare che secondo Locke alla costruzione del sapere non basta che l'esperienza ce ne porga la materia; ma si richiede che lo spirito eserciti su questa materia un'attività rielaboratrice, da Locke indicata col nome di *riflessione.* Le sensazioni sono prodotte in noi da cause esterne; ma l'attitudine a rielaborare le sensazioni medesime non può dipendere da quelle stesse cause; non può essere che un carattere proprio

---

(1) Giovanni Locke, filosofo inglese (1632-1704), espose il suo empirismo nel *Saggio sull'intelletto umano.* (E. C.).

(2) Nel polemizzare contro le idee innate, Locke suppone che queste si debbono trovare ab inizio nello spirito con la chiarezza e la determinazione con cui sono presenti allo spirito adulto. Laddove Cartesio intendeva di accennare a qualcosa di molto meno: lo spirito non potrebbe giungere alle idee se non avesse in sè qualche disposizione o determinazione di natura ideale.

Digitized by Google

dello spirito. E ammettendo ciò noi veniamo a riconoscere allo spirito qualcosa di innato. Il che d'altronde risulta indiscutibile. Un foglio di carta è illuminato al pari del mio occhio; intanto però io vedo ed il foglio di carta non vede. Un tale diverso comportarsi di fronte alla stessa causa esterna implica necessariamente una diversa natura in ciò che subisce l'azione della causa (1).

Nella dottrina di Locke il punto che ha importanza in ordine alla critica è quanto egli dice intorno all'idea di Sostanza. Poichè i materiali che io metto in opera per costruirmi l'idea di sostanza o di una certa sostanza, per esempio dell'oro, si riducono a sensazioni, elaborate poi dalla riflessione, si conclude che io posso bensì conoscere della sostanza molte qualità o molti caratteri; ma non posso arrivare in nessun caso a comprendere o a conoscere che sia ciò che ha quei caratteri.

---

(1) Locke era dunque in qualche modo innatista senza saperlo. Il Condillac, che nel resto fu seguace di Locke, volle purificarne l'empirismo, riconducendo alla sensazione anche i processi che Locke aveva riferiti alla riflessione. Supponiamo, dice il Condillac, che una rosa presentata ad una statua vi determini una sensazione del proprio odore, la statua non può dire: io sento un odor di rosa; perchè la coscienza di una statua si risolve per intero nell'odor di rosa che si è prodotto. Ma supponiamo che la rosa nella statua determini anche la sensazione del proprio colore; nella coscienza della statua le due sensazioni si distingueranno come diverse. Col prodursi di altre sensazioni, di cui alcune diverse come le due accennate, altre anche più o meno simili tra loro, si produrranno altre distinzioni ed anche delle assimilazioni; ed in ultimo le sensazioni si ordineranno da sè in quelle formazioni che Locke avrebbe riferite alla riflessione. Di passaggio: non si può dire che a Condillac sia riuscita perfetta la purificazione dell'empirismo; infatti la statua per avere delle sensazioni deve possedere un carattere originario che la distingua dalle statue conosciute.

Digitized by Google

Per esempio: io dico l'oro ha un colore giallo, un certo splendore, un certo peso specifico, una grande malleabilità ecc.; dopo di che della cosa che ha i caratteri enumerati non so nulla più di prima. Volendo essere conseguente io dovrei dire: il colore, lo splendore, il peso specifico ecc., sono elementi sensibili collegati tra loro da certe leggi; sicchè, date certe condizioni che generalmente si dicono normali, per esempio di temperatura, quei caratteri, cioè quegli elementi sensibili, sono tra loro indissolubilmente uniti. E l'esserci di ciò, che si designa col nome di oro, si riduce al permanere, sotto certe condizioni, di quel gruppo di elementi sensibili.

Ora chi si esprime nel modo testè indicato, risolve intieramente la sostanza in pensiero. Dopo di che non ha più senso il dire che la sostanza materiale non ci è nota; mentre bisogna invece concludere, che la sostanza materiale non esiste.

Questa, che è la conseguenza legittima del suo empirismo, da Locke non fu ricavata; nel che dobbiamo riconoscere una sua incoerenza.

Locke riproduce il dualismo cartesiano tra *sostanze pensanti e sostanze estese,* ossia tra spiriti e corpi; e complica il dualismo ammettendo, come fa, che Dio potrebbe rendere pensanti anche le sostanze estese.

§ 4. — *Berkeley.*

Abbiamo detto che l'empirismo di Locke, per essere conseguente, avrebbe dovuto risolvere per intiero la materia in sensazioni collegate tra loro da certe leggi. Questa conse-

Digitized by Google

guenza fu ricavata da Berkeley (1), seguace dell'empirismo lockiano: l'esserci (della materia) consiste nella percezione — *esse est percipi* — (2). L'argomento in prova di questa dottrina è il medesimo (già riferito) esposto da Malebranche in ordine allo spazio: ammesso che la materia esista, supponiamo che Dio la annulli, pur lasciando intatte le nostre idee relative alla materia (vale a dire le nostre percezioni); di questo fatto noi non ci potremmo accorgere, perchè tutto quanto sappiamo della materia e del mondo fisico si riduce alle nostre idee, che per ipotesi rimarrebbero tali e quali. La materia secondo la concezione realistica è dunque un'ipotesi ingiustificata.

Un'altro argomento si ricava dalla critica berkleyana alla distinzione tra *le qualità primarie e le secondarie* della materia. Distinzione che risale a Democrito, ma che era stata formulata con grande chiarezza dal Galileo, ed accettata poi anche da Locke il quale si immaginava di averla scoperta.

Qualità primarie secondo Galileo sono: *l'estensione, il moto, la forma* e le altre necessariamente connesse a queste, come per esempio *la massa* e *l'inerzia*. Qualità secondarie sono invece i *colori, i sapori, gli odori, il suono, il caldo ed il freddo*. Che le qualità seconde siano semplici

---

(1) Giorgio Berkeley (1685-1753) scrisse un importante *Trattato sui principî della conoscenza umana* (1710), i *Dialoghi tra Hylas e Philonous* (1714) nei quali tentò di volgarizzare il suo idealismo empirico. (E. C.).

(1) Il Berkeley pur continuando e completando il pensiero del Locke riducendo la riflessione e la sensazione a percezione, si differenzia notevolmente dalla rielaborazione fatta dell'empirismo del Locke dal Condillac, perchè mentre per quest'ultimo la percezione interiore è una trasformazione dell'esteriore, per il Berkeley la percezione esteriore non è che una trasformazione dell'interiore. (E. C.).

Digitized by Google

affezioni del soggetto, Galileo dimostra nel Saggiatore con tutta evidenza. Una penna per esempio, stropicciata sul dorso della mano da luogo ad una sensazione di semplice contatto, mentre sotto le ascelle provoca il solletico; ma la penna non fa senza dubbio che toccare nello stesso modo nei due casi, e il solletico non è una qualità che le appartenga. Il medesimo si dica dei sapori, che variano con la disposizione degli organi gustativi, dei colori ecc. Ma non c'è colore che non abbia un'estensione ed una forma; viceversa è impossibile vedere un'estensione ed una forma senza insieme vederle colorate; questa inseparabilità delle qualità primarie o spaziali, da una qualità secondaria come il colore, prova che se la qualità secondaria è un'affezione soggettiva devono essere tali anche le qualità primarie.

Alla domanda: quale origine abbiano le sensazioni da cui apprendiamo le qualità primarie o secondarie dei corpi, Berkeley risponde che le sensazioni sono determinate nell'uomo da Dio secondo certe leggi. La risposta non pare in tutto soddisfacente. Ricorrere a Dio non si dovrebbe se non quando sia esclusa ogni altra spiegazione; inoltre, perchè abbia un significato preciso, esige intorno a Dio delle cognizioni criticamente discusse, che al punto in cui siamo ci mancano.

Un'ultima osservazione. Se io affermo che l'esserci dei corpi consiste nel loro essere percepiti, questa affermazione. (a parte la difficoltà ultimamente accennata riguardo alle origini delle sensazioni) ha certamente un significato, e un fondamento non trascurabile come si è visto poco sopra.

Ma non è possibile che io intenda nello stesso modo l'esistenza di un'altro soggetto; perchè, se l'esserci dell'altro soggetto consistesse nella percezione che io ne ho, in questo caso l'altro soggetto non percepirebbe, in quanto io

Digitized by Google

non percepisco il suo percepire; dunque l'altro soggetto non sarebbe un soggetto; e per evitare la contraddizione bisognerebbe ridursi ad ammettere un soggetto unico, su di che ritorneremo più oltre.

§ 5. — *Hume*

Per chiudere questa sommaria trattazione dell'empirismo inglese dobbiamo dire qualcosa di David Hume (1), al quale si deve una discussione critica importantissima della nozione di causa.

Una qualche nozione di causa l'abbiamo tutti; ma questa nozione comune implica sempre *la transitività*. Si abbia per esempio una bilancia precisa, e si collochino su di un piatto un bicchiere vuoto, sull'altro dei pesi che stabiliscano l'equilibrio.

Se versiamo nel bicchiere un po' d'acqua, il piatto su cui era il bicchiere si abbasserà.

Evidentemente, si dice, la causa che ha fatto abbassare il piatto è l'acqua passata nel bicchiere dal recipiente in cui prima era contenuta. Che in questo esempio la causa risulti transitiva pare innegabile. Questo esempio al quale se ne possono aggiungere molti altri anche più familiari, (per es. l'acqua non disseta se non è inghiottita) rappresenta il tipo sul quale si è costruita la nozione volgare di causa.

Ma è da notare che l'acqua versata nel bicchiere non avrebbe determinato nella bilancia la rottura dell'equilibrio

---

(1) David Hume, filosofo inglese (1711-1776), svolse il suo sistema nelle *Ricerche sull'intendimento umano,* sui *Principî della morale* e *nel Trattato sulla natura umana* (1738). (E. C.).

Digitized by Google

se non fosse stata pesante. La vera causa essendo *il peso,* per conoscerla bisognerebbe sapere quel che realmente sia il peso.

Senza entrare in questa ricerca basti rilevare che un corpo essendo mobile passa da un luogo ad un altro; ma che il peso di un corpo non può in nessun caso passare ad un'altro corpo; dunque *la transitività,* che ci pareva colta sul fatto, risulta invece ad una più attenta considerazione qualcosa d'incomprensibile.

Prendiamo un'altro esempio: una palla collocata su di un piano orizzontale perfettamente liscio, venga urtata da un'altra palla che si muova su lo stesso piano. Sembra evidente che in seguito all'urto la prima palla si debba muovere. Infatti, la palla urtante, non può continuare il suo movimento che tende a farle occupare uno spazio già occupato dall'altra, senza scostare questa. Ma l'evidenza dell'esempio è illusoria. In primo luogo il movimento è una qualità della palla urtante, ora è impossibile che una qualità passi da un corpo ad un'altro; poi: nella interpretazione addotta, noi veniamo tacitamente a supporre che le palle siano *impenetrabili,* ed è questa supposta impenetrabilità che ci fa sembrar evidenti l'azione motrice della urtante sulla palla urtata. Ora, che i corpi siano impenetrabili, si concede; ma si domanda, per quale ragione si credano tali. E non si può rispondere altro se non, che i movimenti o le deformazioni succedenti agli urti, sono fatti certi, spiegabili sltanto con l'impenetrabilità. Così noi ci valiamo dell'impenetrabilità per concepire la causa e della causa per concepire l'impenetrabilità, girando in un circolo vizioso.

La critica di Hume è di un'importanza indiscutibile in quanto mette in luce che la stessa nozione di causa non è molto chiara nè molto precisa, o in altri termini che noi

Digitized by Google

quando parliamo di cause non sappiamo con esattezza quello che diciamo. Dopo di che risulta problematico anche il *principio di causa* (ogni fatto ha necessariamente una causa); questo principio infatti non ha un significato chiaro finchè non sia ben precisato il concetto di causa.

Il detto risultato è però soltanto negativo; converrebbe renderlo positivo sostituendo una nozione ben determinata in luogo della nozione vaga eliminata dalla critica.

Hume credette di dover concludere che la nozione di causa non si può fondare che sull'*abitudine;* noi diciamo che il fuoco è causa della liquefazione del piombo, che il movimento della palla urtante è causa del movimento della palla urtata, etc.; perchè un'esperienza costante ci mostrò che il piombo si liquefa nel fuoco etc.; il che fece sorgere in noi l'aspettazione che le successioni sempre verificate in passato si verificheranno anche in futuro, nonchè l'abitudine di prendere come guida simili aspettazioni.

A questa interpretazione si oppose, non senza fondamento, il dubbio che si fondi essa medesima su di un circolo vizioso. La parola causa non significa in fondo che un'abitudine, la quale ha per *causa* l'esperienza; l'interpretazione cioè suppone quella nozione di causa che dovrebbe costruire. Sia come si voglia, Hume stesso riconosce essere impossibile che delle semplici abitudini *soggettive* abbiano il valore di connessioni *oggettive*. La sua dottrina è scettica su questo punto; il che, non contribuì poco a farla cadere in uno scetticismo quasi universale. (Secondo Hume i soli *giudizi certi* sono quelli *analitici,* cioè quelli nei quali il predicato è ottenibile analizzando il soggetto (1). Il prin-

(1) Consideriamo per es. la proposizione: il solo numero primo pari è 2. Per numero primo si intende un numero divisibile soltanto per se stesso e per l'unità; per numero pari si intende

Digitized by Google

cipio di causa non è analitico, e perciò non può essere incondizionatamente certo).

Senz'accettare le conclusioni scettiche di Hume dobbiamo tuttavia riconoscerle molto istruttive. Hume è un'empirista più conseguente che non fosse Locke, e in quanto empirista non riesce a costruire una nozione soddisfacente della causa. Da ciò si conclude, per lo meno con grandissima probabilità, che l'empirismo è incapace di fondare la nozione di causa, e tutte le altre non esprimibili con giudizi analitici.

---

un numero divisibile per 2; da ciò si conclude necessariamente che un numero pari diverso da 2 non può essere primo. Tale dimostrazione ha il suo fondamento nell'analisi della nozione di « numero primo pari ». Questa nozione analizzata risulta implicare due giudizi, che sono contraddittori con la sola eccezione che il numero di cui si parla sia 2.

Abbiamo così dato un esempio delle dimostrazioni a fondamento analitico.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO V.

CONTINUAZIONE

§ 1. — *Leibniz. Le monadi e la loro funzione rappresentativa*

La sola dottrina di Leibniz che dobbiamo prendere in considerazione si trova esposta nella sua Monadologia (1714).

Vi sono egli dice delle cose composte quali sono per esempio i corpi. Non essendo possibile nella divisione di un composto andare all'infinito, bisogna concludere, che le cose composte si risolvono in elementi ultimi che necessariamente sono semplici.

La geometria dimostra che una cosa estesa è sempre divisibile; dunque i detti elementi ultimi non possono essere estesi o insomma non sono materiali.

A questi elementi ultimi Leibniz (1) da il nome *di monadi;* le monadi sono dunque sostanze spirituali (2).

---

(1) Goffredo Guglielmo Leibniz (1646-1716) filosofo e matematico tedesco lasciò varie opere filosofiche, tra le quali noteremo: la *Monadologia; i Nuovi Saggi sull'intelletto umano; La teodicea; Considerazioni sulla dottrina di uno Spirito Universale; Discorso di metafisica.* (E. C.).

(2) Che dalla geometria venga dimostrata la divisibilità indefinita di ogni sostanza estesa è forse discutibile. Indefinitamente divisibile è certamente una qualsivoglia estensione per quanto

Digitized by Google

La funzione propria delle monadi è il *percepire* o diciamo il *rappresentare*. Ogni monade ha infinite rappresentazioni; e nella dottrina di Leibniz della monade non si dice altro se non che ha queste rappresentazioni; sicchè in ultimo per concepire la monade come una *sostanza* incontriamo a un dipresso la difficoltà medesima che Locke aveva incontrata nel concetto di sostanza materiale. Non insistiamo su questo punto.

Le rappresentazioni che una monade possiede si dividono in due classi, possono essere cioè *conscie* o *subconscie;* anzi molte monadi non sarebbero capaci che di rappresentazioni subconscie.

Il concetto di subcoscienza, introdotto così da Leibniz, è di grande importanza; ma è senza dubbio molto poco chiaro. Leibniz dimostra però che non è possibile farne a meno malgrado la sua oscurità.

Per esempio: io sento il rumore della pioggia, questo rumore costituisce una mia rappresentazione conscia. La pioggia consiste nella caduta di moltissime gocciole d'acqua, e se di queste ne cadesse una sola io non sentirei punto il rumore della sua caduta. Peraltro il rumore della pioggia non è che la somma dei rumori dovuti alle singole goccie cadenti. Dunque bisogna dire che il rumore di una goccia

---

piccola; ma che ad ogni divisione di uno spazio corrisponda la divisione della sostanza estesa in quello spazio non sembra lecito affermare. Da ciò che ogni sfera si può dividere geometricamente in due parti con un piano, non risulta che le due parti materiali della medesima sfera, materialmente considerata, siano separabili; senza di che la detta sfera materiale sarebbe indivisibile in quanto materiale.

Fondandosi su questa osservazione Spinoza aveva asserita la indivisibilità dello spazio, perchè le parti che vi possiamo segnare con delle superfici non sono poi spazialmente separabili.

Digitized by Google

cadente, quantunque non sia una rappresentazione conscia, non è uan rappresentazione zero, perchè la somma di quanti si vogliono zeri è zero; laddove nel caso considerato la somma di molte rappresentazioni di cui nessuna è conscia costituisce una rappresentazione conscia. Le rappresentazioni la cui somma costituisce una rappresentazione conscia, sono dunque *reali* benchè inavvertite, il che si esprime dicendole *subconscie*.

Alle medesime conclusioni si arriva riflettendo sulla dimenticanza e sul ricordo. Avvertire un fatto presente *a*, e ricordare un fatto passato (avvertito allora ma poi dimenticato) *b*, quanto si voglia simile ad *a*, non son tutt'uno. Il mio presente avvertire *b* molte volte provoca, ma in nessun caso non costituisce, il mio ricordarmi, che avevo in addietro avvertito (e poi dimenticato) *a*. Perchè io ricordi *a*, bisogna, non che mi sia presente un fatto *b* quanto si voglia simile ad *a*, ma che il *medesimo* fatto *a*, passato, mi ridivenga in qualche modo presente, vale a dire si riaffacci alla mia coscienza. Per esempio: carico, l'orologio e l'ho caricato iersera; i due fatti sono simili all'estremo, e tuttavia il presente avvertire del primo è irriducibile al ricordarsi dell'altro e viceversa. Le rappresentazioni che possiamo ricordare ci sono dunque in qualche modo presenti nell'intervallo tra l'avvertimento e il ricordo; si dice che sono presenti ma subconscie.

Notiamo, che senza il ricordo il pensare attuale non è possibile; così per esempio noi non potremmo, nè fare alcun discorso, nè intendere il discorso altrui, se non ricordassimo il significato delle parole; al quale tuttavia non pensiamo sempre ma che va risorgendo all'occasione. D'altra parte se non dimenticassimo nulla, il pensare attuale si renderebbe di nuovo impossibile per il numero eccessivo degli elementi presenti.

Digitized by Google

Riunendo le due osservazioni si conclude, che alla coscienza è essenziale d'essere associata con la sub-coscienza, e l'incessante scambiarsi di elementi tra l'una e l'altra. Il che non lascia più alcun dubbio sulla realtà della sub-coscienza.

§ 2. — *Leibniz - Ciò che le monadi rappresentano*

L'insieme delle rappresentazioni, conscie o subconscie, proprie di ciascuna monade, rispecchia l'insieme delle rappresentazioni, conscie o subconscie, di tutte le monadi. E siccome la realtà si risolve nelle monadi e nelle loro rappresentazioni, convien dire, che l'insieme delle rappresentazioni conscie o subconscie di una monade costituisce una rappresentazione complessiva dell'universo.

Si domanda in che modo una monade possa rappresentare a se stessa il rappresentare di tutte le altre. Leibniz esclude che ciò possa dipendere da una connessione causale, cioè da uno scambio di azioni tra le monadi. Perchè, dice, le monadi non hanno finestre; cioè in una monade non può entrare nulla dal di fuori, e quindi non vi può entrare sotto forma conscia o subconscia nulla di ciò che sia nella coscienza o nella subcoscienza di un'altra. In tal modo Leibniz viene ad accettare in sostanza la dottrina delle cause occasionali già espressa da Malebranche (1).

Abbiamo già visto, che la concezione transitiva delle

(1) La dottrina delle cause occasionali era stata formulata prima ancora del Malebranche da Arnaldo Geulincx; il quale nella metafisica aveva affermato che i processi materiali non possono essere cause efficienti ma soltanto cause occasionali delle sensazioni. (E. C.).

Digitized by Google

cause dà luogo a delle gravi difficoltà che la rendono press'a poco inintelligibile. Non volendo ammettere la transitività della causa, bisogna concludere che il precedente necessario, detto comunemente causa, non produce l'effetto, ma è semplicemente *l'occasione* del prodursi di questo. Così per esempio un uomo riceve un'ingiuria e n'è turbato profondamente; qui sembrano evidenti la transizione e la produzione dell'effetto. Ma si può notare in contrario che il turbamento può essere molto vario da un uomo ad un'altro, non tutti siamo irritabili ugualmente. Sembra dunque giustificata l'opinione che l'ingiuria non sia più di un'occasione. Data questa, il turbamento segue per un processo tutto interno all'ingiuriato.

Malebranche è d'opinione che il solo essere attivo sia Dio; il quale all'occasione produce tutte quelle variazioni che noi, a torto, crediamo effetti di quelle variazioni precedenti che ne furono soltanto l'occasione. La dottrina di Malebranche venne messa in ridicolo, ed in un certo senso vi si presta. Per esempio: la causa vera dello spezzarsi di un vetro non è la sassata che lo colpì, ma Dio che rompe il vetro all'occasione della sassata. Ma considerando la questione con qualche profondità, si riconosce facilmente, che la dottrina delle cause occasionali fa dipendere tutto il variare da un'ordine che Dio introdusse nel mondo creandolo; insomma *riduce le cause a leggi,* e non soltanto non sopprime le connessioni che osserviamo tra i fatti, ma le rende intelligibili.

La dottrina di Leibniz è molto simile (più che egli medesimo non credesse) a quella di Malebranche. La ragione per cui le monadi vengono ad accordarsi tra loro, nel senso indicato superiormente, quanto alle rappresentazioni, è l'*armonia prestabilita;* vale a dire un'ordine che Dio introdus-

Digitized by Google

se nel mondo creandolo. Per esempio: due orologi perfetti e ben regolati segneranno sempre la stessa ora, quantunque tra l'uno e l'altro non ci sia nessuno scambio di azioni transitive. L'orologiaio, che ha costruito gli orologi con tutta perfezione, ha con questo realizzato tra loro un'armonia prestabilita. L'esempio dimostra che uno concordanza tra il variarie di due o di quanti si vogliono elementi, orologi o monadi, è realizzabile all'infuori di ogni causa intesa transitivamente; mentre viceversa non è realizzabile senza un'ordine razionale, questo essendo conditio sine qua non anche della causazione transitiva.

§ 3. — *Kant - La rivoluzione copernicana.*

Nessuna dottrina sarebbe possibile se al pensiero non fosse inerente *la necessità estemporanea,* o *necessità logica.* Il pensiero si può dividere nel *pensare* di un soggetto, e nel *pensato* che di questo pensare costituisce l'oggetto. Si domanda: se la necessità logica inerente al pensiero, e senza della quale il nostro pensare o svanirebbe, o in ogni caso rimarrebbe privo di valore, sia da riferire al pensare o al pensato, al soggetto o all'oggetto. Secondo Kant (1) la si era sempre, fino a lui, fondata sull'*oggetto;* egli al contrario la crede fondata sul *soggetto;* questa è la rivoluzione da lui stesso chiamata copernicana (2).

---

(1) Emmanuele Kant n. a Koenigsberg nel 1724 e m. nel 1804, svolse il suo criticismo filosofico nella *Critica della Ragione Pura* (1781), nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che si presenterà come scienza* (1783), nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Critica della ragione pratica* (1788). (E. C.).

(2) Cfr. Critica della Ragion pura. *Indroduzione.* (E. C.).

Digitized by Google

Che la necessità sia da riferire al soggetto è facile riconoscere: un'uomo, che pensi contrariamente alle leggi logiche, disorganizza con ciò il suo proprio pensiero, togliendogli la possibilità d'avere un costrutto.

Se io assento all'uno e all'altro di due giudizi opposti, ed ho presenti entrambi gli assensi, effettivamente ignoro il mio assentire dal quale dunque non posso ricavare alcun frutto. Si può dire che ilpensare contrariamente alle leggi logiche rappresenta la esclusione, dalla vita coerente consapevole del soggetto, di quell'oggetto in ordine al quale il soggetto ha pensato a quel modo. Il che si rende manifesto quando la contravvenzione alla logica viene avvertita dopo che fu più o meno a lungo inavvertita.

Nell'atto in cui l'avvertiamo ci accorgiamo immediatamente, che l'oggetto qualsiasi, a cui pensavamo in quel modo, è ad un tratto svanito di fronte al pensare. Donde appare che la violazione delle leggi logiche, se potesse aver luogo simultaneamente in ordine a tutti gli oggetti, sarebbe un vero suicidio del soggetto conoscente. Dunque la necessità logica non è veramente altro che una esigenza del nostro pensare soggettivo.

Non a torto Kant afferma che la necessità logica prima di lui era fatta dipendere dall'oggetto. Per esempio secondo Platone l'oggetto vero consiste nelle idee che sono assolutamente invariabili. (E' da notare in proposito la dimostrazione che di questo carattere delle idee sviluppa il Manzoni nel dialogo « dell'Invenzione »). L'Idea essendo invariabile, ed una sola per tutti, le sue relazioni con altre idee saranno pure invariabili ed universalmente valide, cioè necessarie. Così pure tutti quelli che fanno derivare la necessità logica da Dio, concepito come altro dall'uomo, (per esempio gli Scolastici e Cartesio) la derivano dall'og-

Digitized by Google

getto, perchè Dio concepito a quel modo è per noi un oggetto. Ma che la necessità logica si fondi essenzialmente sul soggetto, è, in qualche modo, una cognizione volgare; tutti riconoscono che il violarla è un metterci nell'impossibilità di continuare il discorso, e ricorrono a questa impossibilità per non accettare le conclusioni logicamente fallaci. Analogamente: l'uomo volgare, benchè ammetta che le qualità sensibili appartengono ai corpi, nondimeno, a chi negasse la luce del sole, opporrebbe; « ma non hai gli occhi nella testa? ». Cioè ricorrerebbe ad un criterio soggettivo.

§ 4. — *Kant - Le intuizioni fondamentali.*

Si ritiene comunemente che *spazio e tempo* siano inerenti rispettivamente al mondo fisico e all'accadere in generale; cioè si attribuisce all'uno e all'altro un carattere oggettivo. Kant riflette che noi possiamo immaginare annullato il mondo fisico e soppresso l'accadere; ma con queste ipotesi non riusciamo a liberarci dallo spazio e dal tempo che ci rimangono tuttavia presenti, ciò che non accadrebbe se lo spazio e il tempo appartenessero alla realtà oggettiva. *Spazio e tempo* devono quindi essere *forme,* di che il soggetto riveste l'oggetto nell'atto in cui l'apprende (1).

Sviluppiamo un poco più distintamente questo pensiero. Noi concepiamo lo spazio ad un dipresso come un recipiente, nel quale si contengono i corpi e accadono i fatti fisici. Ma non possiamo dire che a conoscere un tale recipiente ci serva di guida l'esperienza, la quale senza dub-

(1) Cfr. Critica della Ragion pura. P. I. *Estetica trascendentale.* (E. C.).

Digitized by Google

bio ci serve di guida per la cognizione dei recipienti veri e propri, ciascuno dei quali è un corpo.

E non può essere l'esperienza quella che ci fa conoscere lo spazio, perchè lo spazio implica una necessità che non si riconosce alle cognizioni fondate sulla sola esperienza. Così per esempio sappiamo dall'esperienza che il fosforo è velenoso e che l'oro è giallo. Ebbene sappiamo che il fosforo è capace di uno stato allotropico in cui non è più velenoso; quindi non si può escludere la possibilità che l'oro sia capace di uno stato allotropico in cui non fosse più giallo. Simili possibilità sono invece da escludere in ordine allo spazio; dunque le nostre cognizioni spaziali non derivano dall'esperienza.

Non potendosi dire che lo spazio ci è fatto conoscere dall'esperienza, non si può nemmeno dirlo un'astrazione dall'esperienza. D'altra parte lo spazio essendo privo di qualità sensibili, e assolutamente invariabile, non può nemmeno essere considerato come una realtà. Resta che lo spazio in primo luogo abbia la sua radice nel soggetto, essendosi già visto che ciò deve dirsi di tutto quanto è *necessario;* in secondo luogo che l'ordine spaziale sia dal soggetto comunicato alle sensazioni, che della esperienza sono i costitutivi materiali.

Vale a dire: le notre sensazioni, se mancassero dell'ordine spaziale, non costituirebbero l'esperienza, benchè ne costituiscano la materia. L'esperienza è una nostra costruzione, che noi otteniamo attribuendo o imprimendo la forma spaziale alla materia sensazionale; quest'ultima è *oggettiva,* ma la prima è *soggettiva.*

Un discorso analogo è applicabile anche al *tempo,* il quale pure implica una necessità. Per esempio: se l'istante A precede l'istante B, e questo precede alla sua volta l'istan-

Digitized by Google

te C, allora l'istante A precederà in ogni caso l'istante C. Notando, che questa necessità non è riferibile *al precedere* in generale, ma soltanto al precedere temporaneo. Per esempio in un circolo, immaginiamo fissato il verso in cui se ne deva percorrere la circonferenza, e siano A, B, C, tre punti della circonferenza. A preceda B, e B preceda C, quando la circonferenza è percorsa nel verso indicato. Certamente potremmo dire, che A precede C; ma potremmo anche dire che C precede A; perchè oltrepassato C, e continuando a percorrere la circonferenza nel verso medesimo, si giunge ad A; il che nel tempo è impossibile. Poichè implica la necessità, il tempo avrà la sua radice nel soggetto.

Noi abbiamo senza dubbio delle sensazioni date oggettivamente; ma non si può dire data oggettivamente la loro successione, perchè in questo caso il tempo sarebbe oggettivo come le sensazioni. Bisogna dire invece, che l'ordine temporaneo delle sensazioni è opera del soggetto, il quale soltanto in quel modo riesce a raccapezzarvisi e a conoscerle.

Secondo Kant (e quello che ora ora si disse giustifica la sua opinione) *il tempo* è una forma che il soggetto applica a se medesimo; laddove lo *spazio* è una forma che dal soggetto è applicata all'oggetto. Le sensazioni sono temporanee in quanto sono elementi soggettivi. Siccome però le sensazioni soggettive sono anche gli indizi delle variazioni oggettive (io guardando il cielo mezz'ora fa vedevo azzurro, guardando il cielo in questo momento vedo grigio; abbiamo qui un variare soggettivo che però effettivamente ci dà indizio di un variare nel cielo che dall'essere azzurro è passato ad essere nuvoloso), così la forma del tempo, quantunque applicabile originariamente al soggetto, viene a ricevere un'applicazione anche all'oggetto, cioè anche all'accadere fisico.

Digitized by Google

§ 5. — *Kant - I giudizi sintetici a priori e le categorie.*

Hume aveva creduto che i soli giudizi analitici fossero necessari; e che i *giudizi sintetici,* ossia quei soli giudizi che accrescono la nostra cognizione, fossero tutti fondati sull'esperienza. Se io dico: *i corpi sono estesi*, formulo un giudizio analitico. Siccome infatti nessuno dirà corpo un elemento inesteso, il detto giudizio non fa che sviluppare la nozione che già si aveva del suo soggetto; per questa ragione il detto giudizio per un verso è necessario; ma per un'altro verso non ci fa conoscere nulla di nuovo. Se invece io dico: *i corpi sono pesanti,* ho formulato un giudizio sintetico, il predicato non essendo incluso nel soggetto; questo giudizio per un verso accresce la cognizione, per un'altro verso è fondato sull'esperienza.

Kant osserva che vi sono dei giudizi sintetici, e perciò tali da farci conoscere qualcosa di nuovo, e tuttavia non fondati sull'esperienza: tale è per esempio il giudizio: *non è possibile un fatto senza una causa* (1). E' troppo evidente che nella nozione di fatto la nozione di causa non è inclusa; per esempio: i corpi celesti girano intorno alla terra con moti circolari uniformi; la causa di questo fatto rimase ignota per moltissimi secoli, e non vi è nulla di assurdo nel supporre che tale relazione reciproca tra la terra ed i corpi celesti non abbia mai cominciato. Il detto giudizio è dunque sintetico e tuttavia non è fondato sull'esperienza: essendo un giudizio necessario, mentre l'esperienza da sola non può farci conoscere nulla di necessario.

L'uomo, conosce in quanto giudica, e più propriamente

(1) Cfr. Critica della Ragion pura. II. *Analitica trascendentale.* Sezione III ed *Introduzione.* § 4. (E. C.).

Digitized by Google

in quanto formula dei *giudizi sintetici necessari,* cioè *a priori* come dice Kant, ossia non fondati sull'esperienza. Poichè tutto quanto è necessario si deve riferire al soggetto bisogna concludere che i giudizi sintetici a priori hanno per fondamento il soggetto.

Insistiamo ancora un momento sul principio di causa. Riconosciuto che questo giudizio è necessario e che ha per suo vero e solo fondamento il soggetto, bisogna riconoscere che il soggetto, in quanto compie la sua funzione di comprendere l'accadere, viene ad imporre a questo accadere la condizione costitutiva della propria funzione. Possiamo fare un passo più in là: come si è visto anche il tempo è una forma soggettiva, ma un'accadere fuori del tempo è una contraddizione di termini e quindi non è reale.

Dunque il soggetto essendo in qualche modo il creatore del tempo, è il creatore anche dell'accadere. In altre parole: non si può dire propriamente che io mi faccio un'idea dei fatti che accadono, ma che dei fatti accadono in quanto io rivesto di una forma temporanea la realtà. Per conseguenza l'affermare che in tanto l'accadere è soggetto a delle cause in quanto io l'intendo, ciò che a prima vista poteva parere un paradosso, non ha più nulla di strano, anzi appare come una necessità. Se io impongo alla realtà la forma dell'accadere, naturalmente non gliela posso imporre che in quanto esercito sulla realtà la mia funzione conoscitiva, cioè in quanto l'accadere non è pensabile se non come sottoposto necessariamente a delle cause.

Ciò che abbiamo spiegato con qualche minuzia in ordine alla *categoria di causa,* si può ripetere di tutte le altre (1).

---

(1) Non è da trascurare che Schopenhauer non senza buona ragione riduce le categorie a tre soltanto: *spazio, tempo, causalità.* Secondo Kant, spazio e tempo, non sono categorie ma intuizioni; sono però intuizioni pensate, il che sembra giustificarne la conce-

Digitized by Google

Le categorie si possono in qualche modo ridurre ad idee assolutamente necessarie, ciascuna ad una data classe di considerazioni. Senonchè bisogna guardarsi dall'accettare due preconcetti facilmente suggeribili dal termine di idea. L'uno, che le categorie abbiano per fondamento l'oggetto, il reale considerato in se stesso; l'altro, che preesistano tali e quali nel soggetto, come per esempio le idee platoniche. Le categorie invece, come si è notato per quella di causa, esistono soltanto in questo senso, che il soggetto deve, per conoscere, compiere una certa sua funzione, tale o tale altra, secondo l'aspetto sotto cui conosce; la categoria non esiste che in quanto il soggetto compie la detta funzione.

Così per addurre un altro esempio, ciò che io conosco può essere *una* sola cosa, o una *molteplicità* di cose, o la *totalità* delle cose. Non bisogna credere, che all'infuori del soggetto conoscente possano esistere una cosa, o più cose, o tutte le cose; *unità, moltiplicità e totalità* sono categorie che io impongo alle cose in quanto compio in un dato senso rispetto alle cose la mia funzione conoscitiva. Parlare di tutte le categorie messe innanzi da Kant, all'intento nostro non si richiede; tanto più che la tavola kantiana delle categorie fu censurata non senza fondamento (1).

---

zione come categorie; concezione che non sopprime dallo spazio e dal tempo l'elemento intuitivo che, nelle altre categorie non si riconosce.

(1) Secondo Kant le categorie sono 12 suddivisibili in quattro gruppi: *Anal. trascend.* Sez. III. § 10.

I. *Quantità*: Unità, Pluralità, Totalità.

II. *Qualità*: Realtà, Negazione, Limitazione.

III. *Relazione*: Sostanza ed accidente, Causalità e dipendenza, Reciprocità.

IV. *Modalità*: Possibilità, Esistenza, Necessit. (E. C.).

Digitized by Google

Quello che importa, per la gravità delle conseguenze che se ne ricavano, si riduce a quanto abbiamo detto, e che vale per tutte le categorie concepite secondo il modo kantiano di vedere.

Un'ultima osservazione incidentale; Rosmini, discutendo nel « Nuovo Saggio » la dottrina di Kant, interpreta le categorie come se fossero idee platoniche, allontanandosi così non poco dal pensiero kantiano. Il Rosmini ammette una sola idea come necessaria e insieme sufficiente a costituire il pensiero umano e a renderne ragione: *l'idea dell'essere*. Dove si potrebbe domandare se invece di ridurre le categorie ad idee non sia forse più a proposito il riconoscere nell'idea rosminiana di essere una categoria, e diciamo pure la sola categoria veramente fondamentale, ma intesa nel senso kantiano.

§ 6. — *Kant - Fenomeno e Noumeno*

Ciò che noi conosciamo attraverso il tempo, lo spazio, e le categorie non è assolutamente separabile dal soggetto conoscente; ossia è qualcosa che se non fosse da noi conosciuta non esisterebbe; insomma un *fenomeno*, la nozione di fenomeno essendo quella di qualcosa il cui esserci consiste nel suo apparire al soggetto cioè nell'essere avvertito o conosciuto (1).

In ordine ai fenomeni vi sono da fare due distinzioni: la prima è quella, fatta pure da Kant, tra *fenomeno e illusione;* l'altra quella tra fenomeno di cui è consapevole sol-

(1) Cfr. Crit. d. Ragion Pura. *Analitica trascendentale.* Lib. II. Cap. III. (E. C.).

Digitized by Google

tanto un soggetto, e fenomeno di cui è consapevole ogni soggetto in certe condizioni.

Le due distinzioni non coincidono; per esempio di un mio dolore io soltanto sono consapevole, senza peraltro che lo si possa dire un'illusione. Senza dubbio è difficile provare anzi è forse da escludere che il fenomeno avvertito da un soggetto e quello avvertito da ogni altro soggetto nelle medesime condizioni siano identici: per esempio io dalla mia finestra vedo il cielo azzurro, ogni altro dalla stessa finestra in quel momento (purchè sano di occhi) vedrebbe il cielo azzurro; ma non è accertabile o piuttosto credibile che l'azzurro veduto sia identico nei due casi. Per precisare la nozione di fenomeno diverso dall'illusione, bisogna dunque: primo, ricordare che certi fenomeni sono inseparabili da certi soggetti particolari, (per esempio il dolore), secondo prescindere dalle particolarità per cui un fenomeno di un soggetto differisce da quello di un'altro quantunque nei due fenomeni prevalgano dei caratteri comuni. Così la nozione di fenomeno si può dire stabilita.

Il *noumeno* invece, o la *cosa in sè,* non può essere avvertito, perchè se fosse avvertito sarebbe un fenomeno.

In ordine al noumeno, Kant non si esprime sempre nello stesso modo, e qualche sua espressione può far credere che egli lo consideri come un'ipotesi di valore incerto. Ma vi sono pure altre espressioni di Kant, che sembrano decisive in senso contrario.

Egli dice per esempio, che l'apparire implica necessariamente qualcosa che apparisca, dove bisogna intendere qualcosa che non sia lo stesso apparire.

Come anche per eliminare l'opposizione tra *determinismo* e *libertà,* opposizione di cui parleremo nel cenno sulla morale, dice che il soggetto è determinato come fenome-

Digitized by Google

no ma libero come noumeno. Su di che va rilevato un punto essenziale alla dottrina teoretica di Kant: cioè che la distinzione tra fenomeno e noumeno vale anche per il soggetto conoscente.

L'introduzione del noumeno, che noi ammettiamo non aliena dal pensiero di Kant, dà luogo ad alcune difficoltà. In primo luogo la sua dottrina diventa così fondamentalmente scettica: noi conosciamo soltanto i fenomeni e questi dipendono in qualsiasi maniera dal noumeno del quale non sappiamo niente; questa in sostanza era l'opinione di Sesto Empirico, di cui non è dubbio lo scetticismo. La ragione che toglie al noumeno d'essere conoscibile sta in ciò, che le categorie sono applicabili soltanto ai fenomeni. Le categorie infatti sono le funzioni conoscitive del soggetto, e precisamente quelle funzioni che all'uomo rendono possibile il giudicare. Per conseguenza: ciò che si conosce mediante le categorie implica senza dubbio la funzione conoscitiva del soggetto, e dunque non può essere qualcosa che stia da sè all'infuori del soggetto, cioè non può essere noumeno.

Si può considerare un *fenomeno,* se ne possono considerare anche *molti* (come per esempio quando si dice che i colori non esistono senza la luce), si possono anche sotto qualche aspetto considerare *tutti,* come per esempio quando si dice che i fenomeni sono tutti variabili; ma le determinazioni, *uno, molti,* e *tutti* non hanno, per la ragione addotta, nessun significato se applicate al noumeno. Così per esempio noi possiamo parlare di molti soggetti fenomenici ciascuno dei quali è *uno;* ma non (come pure sottintende Kant particolarmente nella morale) di *molti* soggetti noumenici, e a rigore neanche di *un* soggetto noumenico.

Ancora: il noumeno non può essere un'*effetto* e nep-

Digitized by Google

pure una *causa,* perchè il considerarlo in uno qualsivoglia di questi due modi sarebbe un applicargli la nozione di causa, la quale, per essere una categoria, non è applicabile che ai fenomeni. Crediamo inutile insistere.

§ 7. — *Fichte.*

Della filosofia di Fichte vanno rilevati due punti notevoli. Primo: il Fichte (1) mise in evidenza che non ha propriamente un significato parlare di una realtà conosciuta o conoscibile che non sia creazione del soggetto; benchè non distingua molto chiaramente i molti soggetti singoli dal soggetto universale (distinzione della quale ci occuperemo più tardi) riconosce in ogni modo che, accettando la rivoluzione copernicana di Kant, non è più possibile riferire all'oggetto la necessità che nel nostro pensiero si manifesta. Donde si conclude che il valore di tale necessità in ordine all'oggetto ha per suo fondamento la radice soggettiva della stessa necessità.

La dottrina di Fichte secondo il senso attribuitole dallo stesso, dà luogo a delle difficoltà che discuteremo nei cenni dedicati al Soggetto Universale; ma costituisce il primo tentativo di interpretare la dottrina di Kant in modo, che, opponendosi all'interpretazione kantiana risulta ben più fedele al pensiero kantiano più profondo benchè non bene avvertito dallo stesso Kant, la dottrina del quale, secondo

---

(1) Amedeo Fichte (1762-1814) profondo pensatore tedesco svolse il suo pensiero nella *Dottrina della scienza,* nella *Missione del Dotto* e nei *Discorsi alla nazione Alemanna.* (E. C.).

Digitized by Google

la sua interpretazione, si riduce in ultimo ad un agnosticismo che ne impediva lo sviluppo (1).

Un'altro punto sul quale Fichte, sconstandosi da Kant ma interpretandolo nel solo modo coerente, riuscì a formulare una dottrina dalla quale in filosofia non è più lecito prescindere: la filosofia deve, non già premettere una critica impossibile della ragione umana, ma fondare se medesima sopra una teoria della conoscenza umana. Supponiamo di aver compiuto in ogni parte l'indagine scientifica, o, se non altro, di avere segnato completamente le vie che da questa indagine dovranno essere percorse; non avremo con ciò esaurita ogni possibile indagine. Infatti, e appunto in grazia dell'indagine scientifica, ci rimarrà da indagare precisamente la costruzione scientifica stessa; e la filosofia dovrà coincidere con quest'ultima indagine.

---

(1) Dopo la fioritura idealistica, sorse vivo, in Germania, il desiderio di ritornare a Kant; le ultime conseguenze a cui si era giunti proseguendo arditamente per la via su cui si era messo Fichte, non parevano accettabili. Quindi ritornare a Kant si intese come un ritorno alla interpretazione che lo stesso Kant aveva dato de'la propria dottrina.

La filosofia che in tal modo si costruì e che prese il nome di neo-kantismo o neo-criticismo, si diffuse largamente in Europa ed anche in Italia, dove uno dei suoi principali rappresentanti fu Carlo Cantoni, autore di un'opera in tre volumi « *Emanuele Kant* », che riassume l'opera di questo con delle osservazioni critiche giudiziose. Quest'opera fu ristampata nel 1907 e può sempre essere consultata con profitto. Altro meritevole neo-kantiano fu Filippo Masci. I neo-kantiani furono benemeriti sotto alcuni aspetti; non si può tuttavia negare che il loro dominio si dovette in parte ad una incomprensione dell'esigenza idealistica, in parte anche al dominio esercitato allora dal positivismo del quale Kant veniva considerato come un'antesignano. Il periodo segnò in ordine allo sviluppo della filosofia un intervallo se non vuoto almeno povero di contenuto.

Digitized by Google

Con qualche diversità e forse più chiaramente: la filosofia dovrà essere, o una scienza particolare, come per es. la matematica o la fisica o la scienza del linguaggio ecc., oppure dovrà necessariamente ridursi ad una teoria della scienza o della conoscenza. La prima ipotesi è da scartare per due ragioni: 1. perchè al di là di tutte le scienze particolari vi è luogo ad una teoria della scienza; 2. perchè una scienza particolare non può condurci, appunto come particolare, a quella concezione sistematica d'insieme a cui la filosofia si propone di giungere.

Filosofia e teoria della scienza o della conoscenza, sono dunque la stessa cosa; o almeno la filosofia non può conseguire i suoi fini senza prendere come base le conclusioni della teoria della scienza.

Naturalmente la teoria della scienza, perchè abbia un valore filosofico, cioè universale, deve della scienza considerare il solo carattere conoscitivo; e perciò noi al nome di teoria della scienza di cui si era servito Fichte, preferiamo quello di gnoseologia o teoria della conoscenza. E dobbiamo, non già discutere i procedimenti particolari alle singole scienze, ma renderci un conto chiaro ed esauriente della possibilità ed anzi sotto qualche aspetto della necessità del conoscere.

§ 8. — *Necessità di una critica ulteriore.*

Anche dal breve riassunto fatto appare che il lavoro critico effettuato da Kant è d'importanza notevole; non poche tra le sue riflessioni sono anzi da ritenere decisive in ordine a ciò che escludono.

Tale è per esempio l'esclusione che la necessità razionale

Digitized by Google

abbia un fondamento fuori del soggetto. Ma il valore positivo (affermativo) delle riflessioni medesime non è altrettanto chiarito nè accertato.

Che cosa dobbiamo pensare per esempio del soggetto che nella dottrina di Kant ha pure una situazione primaria?

La distinzione di un uomo dall'altro appartiene nel campo dell'esperienza; quindi ciascun uomo si può dire un soggetto empirico. Ma ciascun uomo è capace di conoscere: dunque il soggetto empirico è conoscente.

Ma d'altra parte l'umo dev'essere, come conoscente, il fondamento della *necessità,* e la necessità non può moltiplicarsi come gli uomini; è la stessa, cioè numericamente *una* sola, per tutti.

E qui non si può non domandarsi: come sia possibile che un elemento unico sia nello stesso tempo costitutivo essenziale di più soggetti distinti.

Un uomo non s'accorge a quanto sembra di aver comune con tutti gli altri l'elemento che in lui è il più importante; perciò questa comunanza, che non può essere negata, non sembra sufficientemente giustificata e non si può non desiderare d'intenderla meglio.

Tutto ciò prova che noi, pur tenendo in gran conto le riflessioni kantiane, non possiamo dispensarci dall'approfondirle, per determinarne in modo incontrovertibile il preciso valore.

Digitized by Google

CAPITOLO VI.

LA CRITICA RADICALE

§ 1. — *Opportunità di rifarsi da Kant.*

Quantunque la critica di Kant non sia risultata in tutto chiara e soddisfacente, sembra nondimeno superare in profondità quelle che la precedono, e che vi trovano, in qualche modo, una reciproca integrazione. L'idea che l'attività mana diretta verso la conoscenza travisi la realtà (nonenica) sostituendole una pura fenomenologia, è senza dubbio discutibilissima. D'altra parte però non sembra potersi negare che la necessità logica (ossia lo spazio, il tempo, e le categorie) abbia la sua radice nel soggetto conoscente.

Queste due osservazioni sono certamente in opposizione reciproca. E' prezzo dell'opera esaminare quale trasformazione subisca la dottrina di Kant, se l'attività del soggetto venisse considerata come costruttrice di quella medesima realtà, che si propone di conoscere.

Allora, e a quanto sembra, soltanto allora, la dottrina, che perderebbe il suo carattere già rilevato di scetticismo, sarebbe libera dalla opposizione radicale, che ci toglie non solo di accettarla, ma persino di ben comprenderne il significato. Prima però di andare oltre su questa strada, è

Digitized by Google

necessario fissare fino dal principio, con qualche precisione, la nozione di soggetto.

La quale in Kant rimane piuttosto indeterminata; per la ragione che ora ora esporremo. Ciascun uomo è un soggetto conoscente; ma ogni cognizione, procacciatasi da qualsiasi uomo, ha un valore universale. Non ha senso dire: io so, p. es., che quest'anello è d'oro; ma un altro sa, che l'anello medesimo è d'ottone.

Siamo così ridotti a riconoscere che il pensare di ciascun uomo non è, per la sua parte veramente conoscitiva, dovuto a nessun individuo in quanto altro da un'altro; il nostro pensare nel detto senso è una costruzione umana, ma che si deve, non a quei caratteri per cui un soggetto singolo differisce da un'altro, bensì ad un elemento comune a tutti gli uomini, cioè ad un elemento *numericamente unico,* nel quale dobbiamo riconoscere un costitutivo essenziale di ciascuno. In ciò che segue considereremo questo elemento come il vero soggetto conoscente; quanto agli altri elementi che, associandosi con quell'unico, vengono a formare la varietà innumerevole di uomini distinti per ora ne prescindiamo. Il detto elemento unico può essere, per ora, denotato col nome di *Spirito*.

§ 2. — *Lo Spirito e la realtà.*

Lo Spirito non sarebbe il conoscente, mentre non l'abbiamo concepito se non come tale, se non avesse un oggetto da lui conosciuto. Se per altro vogliamo esser fedeli al proposito superiormente formulato, ci conviene ammettere, che quest'oggetto non sia di fronte allo Spirito come una realtà indipendente; ma che l''esserci dell'oggetto sia riferibile a

Digitized by Google

quell'attività medesima del soggetto, per mezzo della quale questo conosce l'oggetto. In altri termini: la conoscenza e l'oggetto conosciuto, sarebbero tutt'uno. Il soggetto sviluppa un'attività sua propria in grazia della quale si crea un'oggetto, e insieme conosce l'oggetto creato; notando che in questo modo il soggetto pone anche la propria esistenza e nello stesso tempo la conosce. Perchè, secondo ciò che dicemmo, il soggetto non è conoscente, ossia non esiste, che in quanto conosce l'oggetto, mentre viceversa dobbiamo anche dire, che il soggetto non esiste che in quanto si conosce, perchè il soggetto è il processo conoscitivo dell'oggetto; e questo processo non può essere conoscitivo che alla condizione di non essere cieco.

Con ciò che ora si è detto, la difficoltà fondamentale inerente al problema conoscitivo, si può dire eliminata. Infatti: se l'oggetto conosciuto esiste all'infuori del processo conoscitivo, non si può sfuggire alla domanda: in che modo il processo conoscitivo possa cogliere, o investire, o penetrare l'oggetto (la moltiplicità stessa dei termini prova l'impossibilità di trovarne uno soddisfacente).

E' chiaro che la domanda non ammette risposta; perchè, se l'oggetto è qualcosa di estraneo al processo conoscitivo, questo sarà da parte sua qualche cosa di estraneo all'oggetto, e non vi sarà conoscenza di sorta.

E' bensì da notare che l'uomo singolo quando vuol rendersi conto del processo con cui giunge a conoscere, non soltanto non riesce ad identificare l'oggetto conosciuto col proprio conoscere, ma si persuade, che tra l'oggetto conosciuto e il suo conoscere c'è opposizione irriducibile.

Per esempio: per sapere che l'acqua è una combinazone di idrogeno ed ossigeno, è stata necessaria farla attraversare da una corrente elettrica. Intanto il maggior

Digitized by Google

numero di quelli che non sono chimici, possiedono questa cognizione avendola acquistata con l'ascoltare certe lezioni, o con il leggere certi libri. E' troppo evidente che tra le parole udite o lette e l'acqua non è possibile stabilire identità e nemmeno somiglianza. Vedremo più tardi come sia possibile interpretare questa persuasione comune; la quale in ogni modo non costituisce un'obbiezione contro la dottrina esposta finchè non sia provato che la dottrina esposta è incapace di renderne ragione.

Perchè l'oggetto noto sia sottoposto al tempo, allo spazio, ed alle categorie, tutte forme o determinazioni dell'attività soggettiva, è ora diventato evidente, come è del pari evidente che il soggetto, col tempo lo spazio e le categorie, non falsifica l'oggetto: perchè l'oggetto non esiste che in quanto il soggetto lo crea, e il soggetto non può creare se non con quelle forme, che sotto un'aspetto lo fanno *essere*, mentre sotto di un'altro lo fanno *conoscere*.

§ 3. — *Il Tempo.*

Ma in ordine al tempo sorge una difficoltà. Il soggetto non può conoscere *temporaneamente;* vale a dire il processo conoscitivo non può essere temporaneo e ciò per la ragione medesima per cui non può essere *spaziale*. Il conoscere implica una rigorosa unità dei suoi elementi, nell'*esteso* invece, e nel *temporaneo,* le parti, i cui costitutivi si hanno da considerare, sono estranee le une alle altre. Per esempio: un cerchio è da un diametro diviso in due semicerchi di cui ciascuno è fuori dell'altro; analogamente: un'ora, un minuto, un secondo, ecc., si dividono rispettivamente in due mezz'ore, in due mezzi minuti, in due

Digitized by Google

mezzi secondi, le due metà essendo ciascuna fuori dell'altra. Dunque una conoscenza, in generale un pensiero, non può avere una estensione sia spaziale che temporanea. Lasciando in disparte l'estensione spaziale, che al pensiero certamente non si attribuisce, dobbiamo discutere *l'estensione temporanea*. Un pensiero passato non è presente, quindi non può costituire vera unità col pensiero presente. Non c'è dubbio, che secondo una impressione invincibile della coscienza comune, a noi sembra che il nostro pensiero si estenda, oltre che nel presente, anche nel passato e in qualche modo anche nel futuro. Siamo in presenza d'un'antinomia, dalla quale dobbiamo liberarci.

A tal fine, alcuni dicono: Il nostro pensiero è condizionato da una legge logica, senza dubbio estemporanea, che n'esclude gli opposti (*contraddittori e contrari*); ora gli opposti si presentano, sia in linea di fatto come pure in grazia dello svolgersi logico del pensiero.

E allora noi eliminiamo l'opposizione col riferire gli opposti a tempi diversi. Si noti: non è che noi, avendo già una chiara nozione del tempo, ci se ne valga per eliminare dal pensiero le antinomie. Bensì noi, mentre da una parte pesiamo antinomicamente, laddove dall'altra non ci possiamo fermare nel pensiero antinomico, siamo costretti a cercare un mezzo per eliminare l'opposizione tra queste due condizioni; la nozione di tempo non è, in ultimo, che il mezzo di cui abbiamo bisogno. In altri termini: l'esserci della nozione di tempo consiste nel mezzo cercato, cioè nell'affermare la coesistenza delle due condizioni.

Per esempio, la proposizione: *splende il sole*, senza dubbio è presente e si riferisce al presente. Lo stesso dicasi della proposizione: *le nubi nascondono il sole*. Delle due proposizioni la prima si fonda su di una sensazione; la se-

Digitized by Google

conda su ciò che si dice un ricordo, ma che in ogni modo è una rappresentazione presente, con alcuni caratteri che la fanno differire da una sensazione, ma che ha con questa comune il carattere di essere un'esperienza particolare.

Così essendo, io dovrei dire insieme: *il sole risplende*, e *le nubi nascondono il sole*. Impossibile assentire insieme ai due giudizi, perchè opposti; ma impossibile altresì escluderne uno qualsiasi, perchè fondati entrambi sull'esperienza. La difficoltà svanisce riferendo i due giudizi a tempi diversi; p. es.: il sole risplende in questo momento; le nubi nascondevano il sole un'ora fa.

§ 4. — *Osservazioni critiche sulla dottrina del tempo suesposta.*

In primo luogo: togliendo al tempo il carattere comunemente attribuitogli d'essere una determinazione di ogni accadere interno ed esterno, la necessità in cui ci troviamo, di credere al tempo come ad una tale determinazione reale, diviene inconcepibile se il tempo non si riduce ad una forma soggettiva, in grazia della quale noi ci rappresenteremmo sotto forma temporanea, ossia come un'accadere, la realtà nella quale va incluso il nostro pensare, che sarebbe di sua natura estemporaneo. Questa è la concezione di Kant, ed è inconciliabile con la dottrina che si ricava dalla critica del kantismo, secondo la quale noi, cioè lo Spirito, non siamo i falsificatori, ma i creatori della realtà. Dire, come dice Kant, che il tempo è inseparabile dallo Spirito, riman vero anche secondo la esposta critica del kantismo; riman vero peraltro in un senso diverso: lo Spirito, nel creare la realtà, le imprime il carattere della temporaneità;

Digitized by Google

questa è dunque un carattere della realtà e non una sua deformazione.

In secondo luogo: se il tempo non fosse che il mezzo per eliminare l'opposizione tra due giudizi entrambi fondati, ci sarebbe, nel riferire uno di questi al presente, l'altro al passato, un'arbitrarietà ineliminabile, che assolutamente non si riconosce. Riprendiamo l'esempio di prima: *il sole risplende; le nubi nascondono il sole.* Di certo l'opposizione svanisce tanto se riferiamo il primo al presente, il secondo al passato, quanto se invece riferiamo il secondo al presente, il primo al passato. L'elemento arbitrario è innegabile; viceversa non ci è assolutamente possibile ammettere quì un arbitrio; noi riferiamo sempre necessariamente al presente quello dei due giudizi che si fonda su di una *sensazione,* al passato quello che si fonda sul *ricordo.* La differenza tra il ricordo e la rappresentazione ha dunque un'importanza essenziale in proposito; non è lecito affermare che il giudizio fondato sul ricordo sia fondato sull'esperienza nello stesso modo, con lo stesso diritto, di quello fondato sulla sensazione; se vogliamo intenderci dobbiamo dire in lingua povera che il ricordo significa precisamente, benchè presente come ricordo, un'esperienza passata. E allora tutta la esposta interpretazione del tempo svanisce.

In terzo luogo: delle opposizioni nel nostro pensiero presente si affacciano senza dubbio; non mai però su di un fondamento sperimentale, quando non si trascuri di apprezzare la differenza tra sensazione e ricordo. Si affacciano bensì nei processi razionali, o più esattamente, nei processi diretti alla scoperta o all'esposizione di leggi estemporanee. Ora in questo campo non si ha esempio di opposizioni eliminabili per mezzo del tempo. Consideriamo un esempio geometrico. Si abbia una retta X Y e un punto A fuori di

Digitized by Google

questa retta: potrebb'essere che per A non si potesse condurre ad X Y alcuna parallela; oppure che per A si potesse condurre ad X Y una sola parallela; oppure che per A si potessero condurre ad X Y due parallele (in quest'ultimo caso nessuna delle rette condotte per A, internamente all'angolo acuto formato dalle due parallele, incontrerebbe la X Y, senza peraltro essere con la X Y nella relazione di parallelismo). L'opposizione tra le tre ipotesi è manifesta; le tre ipotesi del resto sono tutte ugualmente fondate, in quanto su ciascuna si può costruire una geometria. E' certamente impossibile che l'opposizione venga eliminata per mezzo del tempo; la geometria infatti esclude assolutamente il tempo, non essendo e non potendo essere sotto nessun aspetto la teoria di un'accadere. L'opposizione si elimina tuttavia molto semplicemente col riconoscere che le tre ipotesi, e quindi anche le tre geometrie a cui servono di base rispettivamente, sono inconciliabili. Insomma delle tre ipotesi una sola può essere vera *oggettivamente*.

Come si vede l'affermazione che il tempo sia il mezzo per eliminare l'opposizione, risulta ingiustificata; infatti non ha valore nell'opposizione d'indole razionale, mentre il suo valore nell'opposizione d'indole sperimentale presuppone il tempo come si è visto e quindi non serve a rendercene ragione.

§ 5. — *Lo Spirito ed il soggetto.*

In che relazione stiano lo Spirito secondo la nozione che n'abbiamo esposta, e il soggetto singolo, cioè l'uomo comunemente noto, è un problema che rimane ancora da risolvere.

Digitized by Google

In primo luogo: dobbiamo certamente abbandonare l'idea che sembra suggerita dalla stessa enunciazione del problema, cioè che lo Spirito e il soggetto siano due realtà reciprocamente irriducibili.

Si è visto infatti che lo Spirito non imporrebbe, come invece impone, le sue leggi ai fatti sperimentabili, se non fosse il creatore di questi fatti; e tra i fatti osservabili vi sono di certo i fatti psichici costituenti la coscienza empirica di ciascun uomo: sensazioni, piaceri e dolori, desideri, timori, aspirazioni, ricordi.

Ciò, che in ciascun uomo si aggiunge in qualche modo allo Spirito, è una creazione dello Spirito. Ma ci dobbiamo anche intendere bene chiaramente sulla natura di una tale creazione. Un fabbro ferraio con degli utensili, del fuoco e del ferro, costruisce una serratura; la serratura costruita non è il processo del costruirla. Ma in ordine allo Spirito è impossibile ammettere una distinzione analoga tra i fatti psichici che ne sono creati ed il processo del crearli. Come abbiamo già rilevato, noi, ricorrendo allo Spirito, riusciamo a comprendere la possibilità della cognizione, precisamente perchè nello Spirito l'oggetto noto e la cognizione coincidono. Siccome nello Spirito è impossibile separare il *pensare dal fare,* cioè il processo *conoscitivo* dal *creativo;* e d'altra parte il processo conoscitivo non è qualcosa che si distingua dall'oggetto noto, il medesimo dovrà dirsi anche del processo creativo; cioè i fatti sperimentabili sono pensieri dello Spirito. S'intende *pensieri concreti,* cioè non privi di alcuna determinazione conoscitiva o pratica.

Riassumendo: la *realtà fenomenica* sarebbe il pensare dello Spirito; d'altra parte, l'uomo sarebbe ancora lo Spirito, ma ridotto ad una parte sola e piccola del suo pensare, in quanto l'esperienza di un uomo è senza dubbio qualcosa di ben piccolo di fronte all'esperienza complessiva di tutti

Digitized by Google

gli uomini e di tutti gli altri soggetti più o meno analoghi agli uomini.

Se ora ci domandiamo: in che modo lo spirito, a cui è essenziale il suo pensare, che non può non essere *uno*, e quindi un tutto inscindibile, possa collegarsi, qui con una parte minima del suo pensare, là con un'altra parte minima dello stesso pensare, ecc., così da costituire la moltitudine dei soggetti, non ci sarà facile trovare una risposta soddisfacente.

Inoltre: lo Spirito sarebbe tutto in ciascun di noi, mentre non c'è alcun di noi che possieda, che abbia cioè costruita nella sua coscienza la totalità del pensiero logico. Quello che io so di Fisica, o di Geometria, o di Storia umana ecc., è come niente in paragone di ciò che altri ne sanno; e tuttavia il conoscente sarebbe sempre il medesimo Spirito, in me come in qualunque altro. E ancora: tra gli uomini, e sempre nel campo del pensare logico, non mancano le più vive opposizioni, dovute certamente a ciò, che di due contendenti, ciascuno ignora, o non valuta convenientemente, qualcosa che al pensiero dell'altro è fondamentale.

Queste opposizioni suppongono dunque delle ignoranze, delle quali d'ordinario ci si rende ragione riflettendo che ciascun uomo è un'essere limitato, mentre secondo la dottrina che andiamo esponendo, le ignoranze medesime dovrebbero essere messe a carico dello Spirito; cosa d'altra parte impossibile, perchè lo spirito non è limitato, e perchè lo Spirito non può ignorare nulla, non essendovi altro in ultimo che il suo pensiero.

Impossibile negare che la dottrina esposta include parecchie difficoltà; il che ci costringe a indagare se la critica da cui la dottrina fu ricavata non esiga un ulteriore approfondimento.

Digitized by Google

CAPITOLO VII.

L'UNICITÀ DEL SOGGETTO

§ 1. — *La cognizione oggettiva dei soggetti.*

L'opinione corrente, che i soggetti siano molti, non è senza dubbio eliminata col riconoscere, come si è fatto, che i soggetti hanno tutti un pensare comune, o in altri termini che tutti sono determinazioni dello Spirito. Ebbene: ammesso che i soggetti siano molti conviene ammettere, che ciascuno di loro abbia cognizione di parecchi altri, che anzi li possa conoscere tutti.

E' anzi evidente per ciascuno, che delle sue cognizioni una gran parte, possiamo anche dire la parte più importante, consiste nella sua cognizione di altri soggetti. Ed ora dobbiamo domandare, se questa cognizione di altri soggetti, anche di un solo, sia possibile.

Un soggetto è l'unità di un conoscere; possiamo anche dire con maggiore esattezza: è un conoscere; perchè il conoscere non ci sarebbe se non fosse unificato. Ora l'altrui conoscere a ciascuno di noi rimane affatto estraneo. Perchè io se potessi accogliere nella mia coscienza il processo conoscitivo costituente un'altro soggetto, sarei quest'altro soggetto; se almeno il soggetto è la coscienza di un processo conoscitivo. Da ciò si conclude, che se anche ci sono molti soggetti, nessuno di questi può saper nulla di nessun'altro.

Digitized by Google

Il che trasforma la pretesa *certezza* che ci siano molti soggetti, in una *ipotesi* assolutamente inverificabile, cioè infondata.

Si opporrà: io vedo pure degli uomini di cui ciascuno ha un corpo simile al mio, li sento parlare, ecc.; in certe circostanze li aiuto e ne sono aiutato; qualche volta li disturbo e ne sono disturbato; benchè non possa rendermi consapevole integralmente dei loro processi conoscitivi, tuttavia so qualcosa di ciò che pensano e di ciò che vogliono; provo per loro simpatia o antipatia; e così di seguito. Tutto ciò è vero, ma non oltrepassa la sfera della mia cognizione concreta.

In altri termini: che io pensi oggettivamente altri soggetti aventi con me come tali non poche relazioni, è un fatto indiscutibile che trovo nel mio pensare. Ma per dimostrare che sia qualcosa di più, converrebbe annullare molte considerazioni già esposte, alle quali pure non si è trovato nulla da opporre, nelle quali anzi abbiamo riconosciuto un valore critico superiore ad ogni eccezione.

Per esempio: il dubbio che ora solleviamo sull'esistenza dell'altro soggetto, è assolutamente comparabile a quello che abbiamo sollevato intorno all'esistenza del mondo fisico.

Intorno a questo abbiamo detto con Berkeley: esiste certamente il mio pensiero del mondo fisico; ma che il mondo fisico esista, come si crede comunemente, all'infuori del mio pensiero, è almeno dubbio, anzi è da escludere, perchè, finchè il mio pensiero non muta, esista o non esista il mondo fisico, io me lo rappresenterò sempre allo stesso modo.

Se, in questo ragionamento, alle parole, *mondo fisico* sostituiamo le parole *altro soggetto,* la forma del ragionamento rimane invariata, e quindi anche la conclusione: o devo attribuire anche al mondo fisico una esistenza fuori

Digitized by Google

del mio pensare, o non posso attribuire una tale esistenza nemmeno all'altro soggetto.

Contro il *solipsismo* a cui si arriverebbe in tal modo, non si ricava nessuna obbiezione dalla dottrina dello spirito quale fu esposta precedentemente.

Senza dubbio, se i soggetti conoscenti sono molti, ciascuno deve possedere, o più esattamente poter sviluppare un pensiero comune con gli altri; ciascuno cioè dev'essere una determinazione del medesimo Spirito; ma perchè io possa dire: lo Spirito che vive in me non vive soltanto in me, io devo aver ammesso in precedenza di non essere io l'unico soggetto; e questo è appunto ciò di che si discute.

§ 2. — *L'unità della coscienza.*

La necessità logica, senza della quale non ci sarebbe cognizione, ha, secondo la dottrina di Kant (che su questo punto abbiamo riconosciuta superiore alla critica), il suo fondamento nel soggetto; vale a dire nell'unità della coscienza o del pensiero. Ma se ammettiamo una moltitudine di soggetti, l'unità del pensiero non è più ammissibile, quantunque i soggetti siano tutti, senza eccezione, determinazioni di un medesimo Spirito.

Una coscienza che includa la totalità degli elementi empirici, che sono essenziali rispettivamente all'esserci dei diversi soggetti, non esiste se i soggetti sono molti e ciascuno è una coscienza distinta dalle altre. Io non posso ammettere che un'altro soggetto pensi contrariamente a ciò che io penso necessariamente. Ma se approfondiamo questo punto, riconosceremo, che un tale mio non ammettere si fonda sopra quell'unità chè sono io, e non si fonda su altro. Se per

Digitized by Google

esempio io dicessi: a me non è possibile concepire un'equazione di secondo grado con più di due radici, ma un'altro la potrà concepire, io contraddirei a me stesso, non potendo io attribuire ad altri una concezione che non fosse una mia concezione. Dunque la molteplicità dei soggetti risolve la realtà in un tritume di pensieri privi di unificazione, quindi privi di necessità intrinseca, cioè sforniti di ogni valore conoscitivo.

Se invece ammetto che tutto il reale sia pensiero mio, e soltanto mio, il reale sarà necessariamente unificato in quel centro che sono io stesso; e la dispersione che ridurrebbe il pensiero all'assurdo sarà evitata.

§ 3. — *Discussione del solipsismo.*

Dalla chiusa del paragrafo primo e dal paragrafo secondo è risultato che per evitare le difficoltà inerenti alla dottrina dello Spirito, conviene ammettere che vi sia un solo soggetto conoscente; non già nel senso che i soggetti siano molti ma differiscano soltanto per degli elementi empirici; bensì nel senso che vi sia un soggetto empirico unico, associato si intende con la spiritualità che gli inerirebbe in modo esclusivo, e che insomma sarebbe tutt'una con esso.

Per chiarire bene questo punto ricordiamo le difficoltà incontrate nella dottrina precedente. Secondo questa dottrina, lo Spirito non è una coscienza distinta da quelle dei soggetti singoli; anzi non si rende consapevole che in questi. Allora i soggetti singoli sono costitutivi dello Spirito ed essenziali a questo, sono cioè suoi prodotti necessari. E quindi la distinzione tra la logicità dello Spirito e l'accidentalità che distingue i soggetti singoli tra loro, svanisce, non

Digitized by Google

essendovi nulla di accidentale. La dottrina dello Spirito sarebbe dunque in contraddizione con se stessa. Inoltre: lo Spirito, quantunque sia il solo conoscente, non può tuttavia conoscere che nei singoli; e perciò manca nel pensare *l'unità,* solo fondamento possibile della necessità logica.

Nell'ipotesi solipsistica svaniscono entrambe le difficoltà; resta vero che lo Spirito non conosce che in quanto assume la forma di un soggetto empirico, ma questa forma essendo unica, l'unità di coscienza è intanto assicurata.

Ancora: gli elementi che danno allo Spirito la forma di soggetto empirico, benchè necessari come nell'ipotesi dello Spirito che si realizza in molti singoli, siccome però costituiscono un gruppo solo, non danno luogo all'opposizione sopra enunciata tra l'esigenza unitaria dello Spirito che produce questi elementi, e la moltitudine dei loro gruppi, la quale non essendo unificata, per la solita ragione, dovrebbe sfuggire alla necessità.

Riman da vedere se il solipsismo non dia luogo a difficoltà d'altro genere; il che, se ci limitiamo alla considerazione del problema conoscitivo sotto l'aspetto in cui ci si è presentato fino ad ora, sembra da escludere.

E' ben certo che tutto quanto io sappia o in qualunque modo io pensi, è incluso nella mia coscienza, e che un pensiero non soddisfacente a questa condizione, mi è assolutamente impossibile. Accade che io parli con un'altro e che ne riceva delle informazioni alle quali senza il colloquio non sarei arrivato. Ma l'altro con cui parlo e il processo con cui l''altro m'informa, sono certamente pensieri miei, altrimenti non saprei nulla nè del processo, nè del soggetto con cui parlo.

Dunque non risulta che i nuovi pensieri di cui m'arricchisco siano di fatto, e nel senso attribuito comunemente al ter-

Digitized by Google

mine, informazioni da me ricevute; quello che certamente risulta è che i nuovi pensieri sono costruiti da me in base a quei pensieri miei che sono l'altro soggetto ed il processo informativo, collegati generalmente con altri pensieri, dei quali non è dubbio che siano formazioni mie.

Concludendo: il solipsismo è, con lo stesso pensiero volgare, in un opposizione molto meno radicale di quanto sembri. Stando al pensiero volgare io conosco un'altro soggetto, e l'altro soggetto conosce me. Di queste due affermazioni, la prima, sulla quale non può cadere dubbio, è ammessa dal solipsismo, che non esclude punto l'idea che io mi formo dell'altro soggetto, ed alla quale si riduce la mia cognizione di questo. Il solipsismo nega soltanto che l'altro soggetto conosca me; ora su che fondamento posso io attribuire all'altro soggetto una cognizione di me, dal momento che tale cognizione rimanendo chiusa nella coscienza dell'altro soggetto, rimane a me del tutto estranea?

Negando che l'altro soggetto conosca me, ossia negando al soggetto che io penso il carattere di una esistenza non essenzialmente subordinata a me, sembra che il dire: « io conosco l'altro soggetto », diventi una frase priva di significato. Ma in fatto le resta quel significato che tutti le riconoscono, cioè di essere l'espressione di un pensiero mio, e svanisce soltanto quel significato che non si riesce in alcun modo, nè a comprendere nè a giustificare.

Un esempio: passando per istrada sento uscire da una finestra le grida strazianti di una donna che implora soccorso; immagino, che là dentro si stia compiendo un delitto; si tratta invece di un'attrice che studia la sua parte; potrebbe anche trattarsi di un fonografo che riproduce una scena drammatica.

Digitized by Google

§ 4. — *Continuazione.*

Anche restando nel campo conoscitivo non sembra in ogni modo che ogni difficoltà sia superata. Io per esempio, leggo un libro che ritengo scritto molti secoli or sono. Il solipsista fa notare che il libro è un pensiero mio e che i pensieri suggeritimi dalla lettura, non essendomi noti che in quanto sono inclusi nella mia coscienza, io non sono autorizzato a riferirli ad altri che a me; il che richiederebbe che io avessi potuto seguire i pensieri medesimi anche prima che fossero nella mia coscienza; cosa impossibile. E tuttavia il valor di quei pensieri cambia notevolmente, se io mi decido a considerarli come soltanto miei. Se quei pensieri sono di Cicerone, cioè di un romano vissuto nell'ultimo secolo prima di Cristo, hanno, come rivelazione della civiltà d'allora, una coerenza, un'importanza ed un significato, che perdono del tutto, se invece sono pensieri unicamente miei, cioè formazioni della mia coscienza, necessarie senza dubbio, ma non più di tante altre alle quali non attribuisco valore di sorta.

Il solipsista risponderà che il mio riferire quei pensieri ad un uomo determinato, vissuto in un tempo ed in un luogo determinato e perciò connessi con altri pensieri propri di quell'uomo, di quel luogo e di quel tempo, non mi fa uscire da me stesso, perchè le circostanze di persone, luogo, tempo, non sono considerabili da me che in quanto sono miei pensieri.

Non sembra vi sia da replicare; tuttavia la difficoltà non è superata; essendo certo che per il solipsista conseguente, *la storia e il pensiero* si riducono in ultimo a delle frivolezze. Costituiscono di certo la sua vita; ma una vita necessariamente chiusa in sè stessa perchè unica, non ammette quei *valori,* che tutti noi riconosciamo perchè li riferiamo ad una

Digitized by Google

collettività non ad alcun uomo isolato. Il che ci mette sulla via, se non di cogliere in fallo il solipsismo, almeno di sollevare un dubbio in proposito.

Il solipsista per sviluppare la sua dottrina, deve necessariamente supporre che un pensiero, incluso nella coscienza d'un soggetto, sia escluso dalla coscienza di un'altro. Si può dubitare, non senza fondamento, che il concepire a questo modo la relazione tra la coscienza singola ed il pensiero, sia una concezione materialistica del pensiero.

Senza dubbio questo portafoglio, se l'ho in tasca io, non può essere nella tasca di un'altro; ma pur anche nelle cose materiali, se passiamo dal considerarne la collocazione a considerarne la proprietà in senso giuridico, l'alternativa di cui sopra svanisce. Tizio e Caio possono essere comproprietari di una casa; donde risulta, che se un'incendio distrugge la proprietà di uno dei due, anche la proprietà dell'altro viene distrutta ipso facto. Una ragione, perchè uno stesso pensiero non possa venire incluso in due coscienze singole, non è stata mai addotta. Non basta certamente che due abbiano uno stesso pensiero perchè ciascuno dei due conosca un tale pensiero dell'altro. Comunque, fatto sta che una comunanza parziale di pensiero tra soggetti è ammessa universalmente; il fatto stesso che due soggetti possono, secondo l'opinione comune, intendersi, prova, non che i soggetti siano due e che ci sia un'intendersi, ma che non c'è nulla di assurdo nell'ammettere che due soggetti pensino entro certi limiti concordemente.

Il solipsista può interpretare solipsisticamente quei fatti che d'ordinario si spiegano col ricorrere ad una comunanza di pensiero; ma il suo modo di vedere resta ipotetico non meno del modo di vedere opposto. Vedremo più oltre se la questione, che oramai ha fatto un passo innanzi, sia esauribile mediante altre considerazioni.

Digitized by Google

CAPITOLO VIII.

FORMULAZIONE DEI PROBLEMI FONDAMENTALI

§ 1. — *Unità di coscienza.*

L'unità di coscienza è assolutamente imprescindibile come base della *necessità logica estemporanea,* ed anche di quella necessità che si attua nel tempo e che si dice *causale.* Quanto alla prima è indiscutibile, che delle opinioni opposte possono mantenersi e svilupparsi finchè non si presentino tutte a un medesimo soggetto pensante; questo loro presentarsi è un collidere che, mettendone in evidenza l'opposizione, rende manifesto come non tutte abbiano lo stesso valore. Anche uno stesso uomo può contraddirsi a condizione che abbia dimenticato, mentre formula un giudizio, il giudizio opposto da lui formulato altra volta; quest'ultimo giudizio essendo stato dimenticato, non è incluso in una medesima unità di coscienza con l'altro. Perchè vi sia una necessità logica, è dunque necessaria una coscienza, rigorosamente una, e che includa tutto ciò a che si estendono le leggi logiche, vale a dire ogni cosa. E questa coscienza *una* deve essere tale, da non dare luogo alla subcoscienza; l'esempio ultimamente addotto essendo una prova, che l'ammettere la subcoscienza conduce al medesimo risultato, che l'escludere l'unità di coscienza.

Digitized by Google

§ 2. — *Continuazione.*

Il medesimo può dirsi in ordine alla *necessità causale*, che si riferisce a delle *variazioni*. Si abbiano in corso due variazioni riferentisi l'una ad una realtà, l'altra ad un'altra realtà; le due realtà essendo, supponiamo, non unificate nè unificabili. Non è in questo caso possibile addurre una ragione perchè le due variazioni debbano modificarsi a vicenda, ossia che l'una eserciti una influenza sull'altra.

La cosa cambia d'aspetto, se le due variazioni considerate sono variazioni di due realtà unificate o insomma di una stessa realtà. Se una delle variazioni supposta sola, facesse acquistare a quella realtà un determinato carattere, e l'altra, supposta sola, facesse acquistare alla realtà nello stesso tempo un carattere opposto, evidentemente le due variazioni non si potrebbero realizzare simultaneamente l'una indipendentemente dall'altra; perchè un tale realizzarsi di entrambe farebbe acquistare alla realtà, nello stesso tempo, due caratteri opposti. Che sarebbe la realizzazione di un assurdo. La realizzazione di un assurdo essendo impossibile, bisogna che ciascuna delle due variazioni divenga, in grazia della sua contemporaneità con l'altra, diversa da quella che sarebbe stata senza dell'altra, per modo che i caratteri fatti acquistare alla realtà dall'una e dall'altra variazione risultino sempre compatibili. Così per esempio: se una nave fosse dalla corrente trascinata nella direzione A B, e dal vento nella direzione A C, la simultanea realizzazione di questi movimenti, così come si produrrebbero il primo in grazia della sola corrente, il secondo in grazia del solo vento, sarà impossibile. I due movimenti si modificheranno l'un l'altro, determinando nella nave un movimento secondo la risultante.

Digitized by Google

Da quanto si è detto risulta, che le leggi causali suppongono delle variazioni, e che le variazioni medesime siano variazioni di una medesima realtà; non essendo impossibile per esempio che di due navi, l'una si muova secondo la corrente, l'altra secondo il vento. Non pare che vi sia luogo a considerare l'unità di coscienza. Ma se la realtà in questione fosse qualcosa di anche parzialmente estraneo alla coscienza, non ci sarebbe ragione di credere, che per la realtà stessa l'assurdo, cioè l'unificazione di due pensieri opposti, costituisse un'impossibilità. Se l'assurdo è qualcosa che dalla realtà non può venir ammesso, poichè senza dubbio l'assurdo è applicabile soltanto al pensiero, bisogna concludere che la realtà stessa è pensiero. Così per esempio noi possiamo dire che la geometria vale per il mondo fisico in quanto sappiamo che il mondo fisico si estende nello spazio; ma la geometria non ha valore alcuno in ordine alle nostre passioni perchè le nostre passioni non occupano uno spazio.

In breve; le relazioni causali, essendo fondate sopra la necessità logica, suppongono che il reale, per cui valgono, sia un pensiero incluso nell'unità della coscienza, la necessità logica non avendo significato che per un tale pensiero.

§ 3. — *Unità e moltiplicità della coscienza.*

Tra tutte le dottrine filosofiche il solipsismo ha certamente il grande vantaggio di somministrare una concezione chiara e precisa dell'unità di coscienza: la coscienza non può non essere *una* dal momento che è unica. Ma se noi ammettiamo, a qual si voglia titolo e sotto qualsiasi aspetto, una molteplicità di soggetti, sorge il problema come si possa parlare di coscienza *una*, quando si ammettono tan-

Digitized by Google

te coscienze distinte quanti sono i soggetti. La soluzione che di questo problema ci presenta la dottrina dello Spirito, abbiamo già visto non essere nè in tutto chiara, nè in tutto soddisfacente.

Ammettiam pure che ogni soggetto sia riducibile al medesimo Spirito associato con diversi gruppi di determinazioni. Se lo Spirito fosse, in tutto e per tutto, il pensante in ogni soggetto, non si vede che funzione resti alle determinazioni per cui un singolo differisce da un altro. Ancora: ciascun di noi essendo *lo Spirito,* dovrebb'essere consapevole di questa identità con gli altri; ciò che non è. Siano quante si vogliano le ragioni, con cui si pretende aver dimostrata la medesimezza del pensante nei soggetti singoli; noi, anche se non sappiamo rispondere a quelle ragioni, ad ogni modo non viviamo la detta medesimezza, e il solo supporla ci fa l'impressione d'un paradosso: come mai son tutt'uno con l'altro, col quale non riesco a mettermi d'accordo? E se la medesimezza è condizione sine qua non del mio conoscere, come mai posso conoscere senz'accorgermi della medesimezza, ed anzi escludendola?

Contro i tentativi che si fanno per mantenere la molteplicità dei soggetti o delle coscienze, viene opposto che i molti soggetti sono soltanto empirici, perchè la necessità è universale, ossia non è qualcosa per cui un soggetto differisca da un altro. Ora che *l'empiria* possa e debba valere in ordine alla vita vissuta, non è dubbio. Ma la vita in quanto è vissuta non è la filosofia, la quale ha per iscopo di comprendere la vita e non di viverla.

Dobbiamo rispondere a questa obbiezione.

Perciò notiamo in primo luogo, che il soggetto singolo non è estraneo al pensiero necessario, anzi è, secondo la dottrina dello Spirito, il vero conoscitore della necessità, per-

Digitized by Google

chè lo Spirito non si attua che nei soggetti singoli. D'altronde: se il pensiero necessario è universale, in questo senso, che nessun soggetto può negarlo senza disorganizzare se stesso, non è peraltro universale nel senso che ogni soggetto lo conosca nello stesso modo di un'altro. L'ignorante non si occupa dei problemi che andiamo discutendo ed anzi non li comprende, benchè anch'egli si valga della necessità logica nella risoluzione dei problemi che gli si presentano. Dunque i soggetti sono molti anche in ordine alla conoscenza che hanno del pensiero necessario, che si riconosce diversa dall'uno all'altro. Inoltre: sta bene dire che la filosofia non è senz'altro identificabile con la vita vissuta, e non si occupa delle contingenze particolari a questa. Ma una filosofia che prescindesse dalla vita vissuta, e che dunque non potesse mettere in chiaro le condizioni perchè una tale vita possa essere vissuta, mancherebbe al suo fine.

Infatti: se, malgrado la costruzione filosofica, la vita vissuta rimanesse qualcosa d'incomprensibile, anzi qualche cosa che sotto il punto di vista filosofico si dovesse dire impossibile, il pensiero di ciascuno si troverebbe scisso in una dualità irriducibile all'unità. La filosofia costruita non sarebbe che la sistemazione di un pensiero astratto; e non si vede che valore potrebbe attribuirsi ad una tale sistemazione, dal momento che, malgrado essa e di fronte ad essa, la molteplicità empirica non sarebbe nè sistemata nè sistemabile.

Mentre poi è troppo evidente, che tra il pensiero necessario e l'esperienza corrono molte relazioni. L'esperienza trova nel pensiero necessario le sue leggi all'infuori delle quali sarebbe impossibile; senza spazio, senza tempo, senza categorie, o almeno senza causalità, non è possibile alcuna esperienza. Correlativamente, il processo, a cui ricorre ogni soggetto per innalzarsi al pensiero necessario,

Digitized by Google

è costituito, non diciamo in tutto e soltanto, ma per certi fattori che gli sono imprescindibili, dall'esperienza. Per esempio: io non arriverei a costruire l'aritmetica se non avessi l'attitudine a contare; ma il contare implica, da una parte una molteplicità numerabile certamente sperimentale, dall'altra, il processo mio del contare, ossia un certo mio compiere degli atti succedentisi nel tempo.

Abbiam detto bensì or ora, che il pensiero necessario non è riducibile per intiero a quell'esperienza, mediante la quale noi vi ci solleviamo; se così fosse, il pensiero necessario non ci sarebbe. Ma l'elemento, che si aggiunge all'esperienza, si risolve nell'unità del soggetto singolo, unità che alla sua volta implica l'unità universale. Io riconosco nel mio pensare un fondamento necessario in quanto esso mio pensare, come unificato nella mia coscienza, non tollera nessuna contrarietà intrinseca; e riconosco d'altra parte che la mia unità implica una più profonda unità universale, perchè so che le opposizioni escluse dal mio in grazia al suo essere unificato in me, sono escluse anche dal pensare di ogni altro singolo.

Concludendo; noi dobbiamo assumere insieme così l'unità universale come la molteplicità in ordine al pensiero. Riconosciamo la prima in quanto non ci appaghiamo di una molteplicità sparpagliata, e riconosciamo la seconda in quanto esigiamo che l'elemento unificatore compia, in ordine alla esperienza, la sua funzione unificatrice. Con questo i due problemi dell'unità e della molteplicità non sono risoluti, ed anzi dai due ne sorge un terzo, come cioè si possano conciliare unità e molteplicità.

Digitized by Google

§ 4. — *La subcoscienza.*

La subcoscienza non è molto facilmente concepibile; si può nondimeno riconoscerla con certezza come un costitutivo essenziale del pensiero in quanto è accentrato in una moltitudine di soggetti singoli. Accenniamo rapidamente i fatti che provano il nostro asserto, e che nel loro insieme servono a determinare la nozione di subcoscienza.

Ogni singolo dimentica; evidentemente perchè limitato, cioè incapace di avere presente sempre un troppo gran numero di pensieri distinti. Ma il pensiero dimenticato è generalmente ricordabile; non è dunque svanito con la dimenticanza. Il pensiero di cui posso ricordarmi è, fin quando non lo ricordi, caduto in una subcoscienza che mi è particolare; perchè io soltanto posso ricordarmi di ciò che ho pensato (1). Abbiam già rilevato, che il ricordo non può essere un fatto nuovo, quanto si voglia simile al pensiero precedente; io posso leggere un libro senza ricordarmi d'averlo già letto. E chè, senza il ricordo, il pensiero attuale non sarebbe generalmente possibile, o sarebbe in ogni caso diversissimo da quello che è.

Per accertarsene basti riflettere che il nostro pensare non acquista una precisa determinazione, se non è associato con la parola; noi se anche non parliamo con altri, dobbiamo, se vogliamo pensare in modo preciso, espri-

(1) Fu merito particolare a Leibniz l'avere introdotta con grande chiarezza e dimostrato perentoriamente che la subcoscienza è un costitutivo essenziale ad ogni singolo, cioè per adottare il suo linguaggio, ad ogni *monade;* mentre anzi le monadi affatto subconscie sono in numero di gran lunga maggiore. Cfr. § 1. e 2. del cap. V.

Digitized by Google

mere verbalmente il nostro pensiero a noi stessi. Evidentemente le parole, che associamo col nostro pensiero per determinarlo, devono essere significative; ma pensare attualmente il significato di una parola, significa pensare attualmente la definizione della parola, e noi attualmente non pensiamo quasi mai, nell'uso che facciamo delle parole, tali definizioni. Possiamo bensì richiamarle all'occorrenza; ma di regola non le pensiamo, e non potremmo pensarle senza turbare il processo che stiamo svolgendo. Si conclude, che i significati delle parole associate col nostro pensiero, sono bensì elementi essenziali al nostro pensiero, ma elementi non attualmente pensati, cioè subconsci.

Oltre alla subcoscienza inerente a ciascun soggetto singolo, ne dobbiamo prendere in considerazione un'altra: per ogni singolo il pensiero dell'altro è in molti casi un pensiero subconscio. Consideriamo due che discutono insieme: ciascuno ha un pensiero attuale integrato come dicevamo da elementi subconsci. Ciascuno però, quantunque riconosca, e cioè pensi attualmente, qualcosa dell'altrui pensare attuale, riconosce insieme, che questo qualcosa non esaurisce il pensare attuale dell'altro. Insomma: ciascuno dei due, rispetto al pensare dell'altro, è in una situazione simile a quella in cui è di fronte al suo stesso pensare se questo è troppo complicato per poter essere tutto presente. Supponiamo per esempio che io voglia recitare i primi cinque canti della Divina Commedia che ho imparati a memoria; questo mio pensiero è per la massima parte subcosciente e va poco alla volta risalendo alla coscienza. Vi è qualcosa di simile nella mia posizione di fronte al pensiero altrui, del quale mi vado rendendo consapevole un po' alla volta e sempre imperfettamente. Il processo con cui me ne rendo consapevole non è un ricordare; ma gli è paragonabile in questo senso, che

Digitized by Google

io so di andare estendendo la mia coscienza in un campo che attualmente appartiene ad una coscienza distinta dalla mia, e che può appunto per ciò essere assimilato anche dalla mia.

§ 5. — *Inammissibilità della subcoscienza.*

Così risulta provato, che la subcoscienza è ineliminabile, dato che i soggetti sian molti e che ciascuno sia limitato. Ma d'altra parte non si può non riconoscere che la subcoscienza quantunque ineliminabile non è ammissibile.

Un'uomo che sia in atto di pensare, si può trovare, almeno per quanto pare a primo aspetto, in due condizioni diverse: di *contemplazione* la prima, e di *azione* la seconda. Noi possiamo aver presente un'immagine sensibile oppure un'idea: l'immagine o l'idea sono contemplate in quanto ci limitiamo ad averle presenti nella coscienza.

La contemplazione differisce dall'azione della quale parleremo poi; è una condizione di passività. Può darsi, anzi è sempre il caso, che per proseguire od anche per incominciare la contemplazione si richieda un'azione: attendere all'immagine o all'idea, eliminare le sensazioni che ce ne distoglierebbero; ma tale azione benchè necessaria perchè si contempli, non è per altro un costitutivo della contemplazione.

Non tutte le idee sono immagini sensibili; per esempio non sono immagini le idee di causa, di virtù, di vizio ecc. In che cosa consistano queste idee, dovremo brevemente indagare; notiamo intanto che, nei giudizi generali, d'ordinario soggetto e predicato sono idee non riducibili ad immagini, e che le immagini propriamente dette, perchè si possano introdurre in un giudizio, devono prima essere convertite in idee.

Digitized by Google

Infatti: è chiaro che in un giudizio non è possibile introdurre, nemmeno come soggetto, un corpo considerato nella sua concretezza; e ciò perchè il corpo è qualcosa di eterogeneo a quella formazione mentale a cui si riduce il giudizio. Per la ragione medesima neanche una sensazione, semplice o associata con altre, può come tale venire introdotta in un giudizio; e quel che diciamo di una sensazione si deve dire anche dell'immagine sensibile.

Quest'impossibilità d'introdurre nel giudizio l'immagine, rimase a lungo inavvertita, e a molti sembra un paradosso, stante il nesso molto stretto tra un'immagine sensibile e l'idea di quest'immagine. Ma è dimostrata, per esempio, anche dal modo con cui ora procedono i geometri. Euclide afferma, che due rette non possono avere in comune più di un punto; un tal giudizio sembra inferito dalle due idee immagini di retta e di punto.

Ma la geometria moderna procede in un altro modo; e dirà per esempio: esistono degli enti spaziali che si dicono rette ed altri che si dicono punti, caratterizzati gli uni e gli altri da certe proposizioni che li collegano, delle quali una è la riferita, cioè che due rette non possono avere in comune più di un punto. Questa proposizione però non ha il medesimo senso presso i moderni e presso Euclide, perchè secondo Euclide ha un valore intuitivo, cioè si ricava dalle idee immagini di retta e di punto; mentre secondo i moderni ha un valore di definizione, ossia è una di quelle proposizioni che i geometri assumono per formarsi, di retta e di punto, delle idee ben precise. E' certo, che, al procedimento costruttivo di queste idee, le immagini di punto e di retta non rimasero estranee; ma è non meno certo che le idee ottenute come si disse, non hanno più in sè alcun elemento rappresentativo. E questa loro purezza è appunto ciò che rende rigoroso il ra-

Digitized by Google

ziocinio geometrico; l'evidenza che si fonda sulle immagini, essendo illusoria, perchè l'immagine come tale non è introducibile nè in un giudizio nè in un ragionamento.

Quando l'idea non è assolutamente riducibile ad immagine, il nostro contemplarla non può esser altro in sostanza che un'aver presente il nome o il simbolo qualsiasi, che la denota. Ma si è visto che, propriamente parlando, nessun'idea è riducibile ad immagine; dunque la contemplazione avrebbe in ogni caso per oggetto un semplice *nome* (o altro simbolo); questa è appunto l'opinione dei *nominalisti,* tra i quali, per tacere di più antichi, ricorderemo il Berkeley (1). E' troppo evidente che la semplice coscienza di un nome non può essere un fondamento sufficiente al giudizio ed al ragionamento; il nome dev'essere inseparabilmente associato con qualcosa che ne determini con precisione il significato. Che sarà questo qualcosa?

Richiamiamoci al cenno fatto poco sopra del modo con cui ora si determinano le idee geometriche: noi abbiamo l'idea di punto e di retta, in quanto stabiliamo tra punto e retta, certe relazioni, una delle quali espressa nel giudizio riferito (due rette non possono avere in comune più di un punto).

---

(1) Il nominalismo sorse, per opera di Roscellino (1087) e di Pietro Abelardo, dal dibattuto problema degli universali. I generi e le specie non sono che *flatus vocis* o *sermo,* contrariamente a ciò che affermano i *realisti.* Più tardi verso la prima metà del XIV secolo la teoria dei *sermones* si ripresentò nuovamente rielaborata nel *terminismo* di Guglielmo d'Occam che giungeva all'affermazione dell'illusorietà della scienza poichè l'oggetto di questa era l'universale cioè un puro segno. Nel pensiero moderno si ricollega al terminismo dell'Occam, Tommaso Hobbes per il quale il fine della scienza e quindi del pensiero si riduce in ultima analisi ad un processo assolutamente soggettivo: alla concordanza delle nostre rappresentazioni. (E. C.).

Digitized by Google

Vale a dire, l'esserci delle idee va cercato fuori della contemplazione, e propriamente in un processo attivo espresso con giudizi e con ragionamenti.

Il nome ha un significato, e quindi è simbolo di un'idea in quanto serve a collegare certi giudizi, che appunto per essere collegati sono anche ricordabili quando sia necessario pensare in modo chiaro ed esplicito i significati dei nomi.

Riassumendo: mentre secondo Platone il principale momento conoscitivo era la presenza dell'idea o la sua contemplazione, il giudizio ed il ragionamento essendo resi possibili da tale presenza dell'idea; dalle riflessioni precedenti risulta, che il vero momento conoscitivo consiste nell'attività che il soggetto estrinseca giudicando e ragionando.

La dottrina platonica era conciliabile con la subcoscienza, ed in qualche modo la spiegava; l'idea era un'entità che poteva essere o non essere nella coscienza, ed il suo presentarsi nella coscienza veniva concepito come un ricordarla; dell'idea eravamo consci nel primo caso e subconsci nel secondo. Ma secondo il modo di vedere suesposto non è l'idea che rende possibili i giudizi; al contrario sono i giudizi che rendono possibili o costituiscono le idee. Ora il giudizio ed il ragionamento sono estrinsecazioni di un'attività necessariamente consapevole. Secondo il modo nuovo d'intendere, di cui la stessa esposizione dimostra la superiorità, il pensiero subconscio non è ammissibile. Il pensiero non esiste che in quanto *si pensa;* e pensare senza saper di pensare non è possibile.

Questo paragrafo ed il precedente sono tra loro in contraddizione, il che ci costringe a cercare in che modo la *contraddizione* si possa eliminare.

Digitized by Google

§ 6. — *La dottrina dell'essere ideale di Rosmini.*

La dottrina di Platone, della quale si è dato un rapido cenno, fu profondamente rielaborata dal Rosmini (1), il quale riconobbe che tutte le idee, con una sola eccezione, si costruiscono mediante giudizi. L'eccezione, che a lui parve doversi fare, concerne l'idea dell'essere indeterminatissimo. Quest'idea va eccettuata, perchè, dice il Rosmini, nessun giudizio è possibile senza *la copula* che in ultimo si può ridurre al verbo *è*, implicante l'idea dell'*essere*.

Ma la copula indica una relazione d'inerenza tra il predicato ed il soggetto; e questa relazione non implica necessariamente una forma di *esistenza*. Sia per esempio il giudizio: l'assurdo è impensabile. Con questo giudizio noi esprimiamo semplicemente che il tentativo di aderire ad un assurdo, per esempio di assentire a due giudizi opposti, è tale che l'attività nostra di pensanti ne viene, relativamente al campo a cui si riferisce l'assurdo, disorganizzata. Sicchè il tentativo di accogliere l'assurdo, mette capo non a un pensiero, bensì alla eliminazione del pensiero.

E' certo che il nostro riferire implica la nostra esistenza, perchè noi se non esistessimo non potremmo fare alcun'operazione; la nostra esistenza per altro, quantunque sia condizione del nostro riferire, non è un costitutivo di esso riferire; così per esempio nel teorema di Pitagora è asserita una certa relazione tra i lati del triangolo rettangolo, non l'esistenza di un geometra.

---

(1) Cfr. Antonio Rosmini: *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e *Sistema filosofico*. (E. C.).

Digitized by Google

Dunque non è dubbio, che i primi giudizi di riferimento sono possibili all'infuori dell'idea di essere; e che per conseguenza la costruzione per mezzo di giudizi di tutte le idee, comprese quella di essere, non è più negabile malgrado l'opinione contraria del Rosmini. Il quale del resto, con l'aver dimostrato la costruibilità di tutte le altre idee, contribuì non poco a stabilire quella che possiamo considerare come la dottrina certa in proposito.

Digitized by Google

CAPITOLO IX.

VERITÀ E CERTEZZA

§ 1. — *Verità.*

Si dice vero un giudizio quando il carattere che vi è attribuito al soggetto come suo predicato, appartiene realmente al soggetto. Questa è la nozione comune coincidente con la definizione scolastica « *Veritas est adequatio rei et intellectus* ». In un grandissimo numero di casi, questa nozione ha un valore indiscutibile. Sia per esempio il giudizio: *quest'anello è d'oro*. Tra i caratteri dell'oro vi è quello di non essere attaccabile dall'acido nitrico. L'anello viene stropicciato sulla pietra di paragone; la traccia che vi lascia viene bagnata con acido nitrico; se rimane inalterata il giudizio è vero. Similmente: un racconto storico è vero se tutte le fonti concordano in proposito, se non altro, quanto al punto più caratteristico. Per queste ragioni per esempio il giudizio: « Annibale vinse la battaglia di Canne » è indiscutibilmente vero.

Ma non sempre un giudizio è verificabile nei detti modi o in altri analoghi. Le proposizioni geometriche sfuggono ad ogni verificazione sperimentale. Noi o le postuliamo, oppure le deduciamo da qualche postulato. Nel primo caso, il dirle vere non può essere che un modo convenzionale per indicare che le assumiamo come fondamenti per le dimo-

Digitized by Google

strazioni successive. L'assumerle non è che un'atto nostro, suggerito forse dall'esperienza, ma non verificabile per mezzo dell'esperienza come abbiamo notato. Nel secondo la proposizione si dice vera per indicare che la dimostrazione con cui fu dedotta, è criticamente inattaccabile; la verità in questo caso non è che una espressione della certezza della quale sarà detto in seguito.

Ma vi sono delle proposizioni, che non sono ricavabili dall'esperienza, nè deducibili, e che tuttavia sono da tutti considerate come vere. Tali sono per esempio i giudizi sintetici a priori di Kant come sarebbe questo: « *non vi è fatto che accada fuori di ogni connessione causale* ». La possibilità di verificare sperimentalmente un tale giudizio, è da escludere; l'esperienza non potendosi estendere alla totalità dei fatti. E non è possibile dare del giudizio una dimostrazione deduttiva; basti ricordare la critica di Hume già riferita.

Carattere proprio di questo giudizio e degli altri analoghi è la sua imprescindibilità. Vale a dire noi, se non lo ammettessimo, vedremmo degenerare in un caos tutte le nostre nozioni sull'accadere, intorno al quale per conseguenza non potremmo formulare alcun giudizio. In sostanza, il giudizio è vero perchè non ci è possibile rinunziarvi, ossia perchè siamo certi della sua validità. Anche in questo caso la verità si riconduce alla certezza.

E' facile vedere che per gli stessi giudizi verificabili, di cui si è parlato poco sopra, bisogna in ultimo presupporre questa riduzione; per esempio, la verificazione del giudizio: quest'anello è d'oro, implica un processo *induttivo*. Essendosi già verificato in moltissimi casi, e da moltissimi sperimentatori, che l'oro non fu mai attaccato dall'acido nitrico, si conclude per *induzione* che in nessun caso l'oro

Digitized by Google

non sarà attaccato dall'acido nitrico. Riman da sapere in che senso possa dirsi vero un giudizio fondato sull'induzione.

Che noi abbiamo delle aspettazioni, è un fatto; ed è anche un fatto che di queste aspettazioni alcune sono smentite altre no. La possibilità che certe nostre aspettazioni coincidano con certe leggi della realtà non è da escludere; ma poichè non tutte le aspettazioni si verificano, sorge il problema del come si possano distinguere le aspettazioni della prima classe da quelle della seconda. Il criterio distintivo non può essere che questo: quando il supporre fallace un'aspettazione ci toglie la possibilità di ulteriormente orientarci nei fatti di un cert'ordine, allora noi ci teniamo certi che quell'aspettazione coincide con una legge della realtà. Questa coincidenza, che sarebbe, secondo le prime osservazioni da cui siamo partiti, *la verità,* in quanto è induttivamente fondata è una *certezza.*

La nozione di verità viene così ricondotta per intiero a quella di *certezza.*

§ 2. — *La certezza.*

Che significa il giudizio: *io sono certo della tale o della tal altra cosa?*

Prescindiamo dall'uomo volgare, nel quale talvolta l'aggettivo — *certo* — è adoperato per esprimere l'*incertezza;* quando cioè noi ci diciamo certi per esprimere che ripugnamo ad ammettere la possibilità di ingannarci, e tuttavia non escludiamo assolutamente questa possibilità, nel qual caso diremmo non: « *sono certo* » ma « *so* ».

Nell'accezione più rigorosa noi diciamo di essere certi, per esprimere che non ci è possibile pensare diversamente.

Digitized by Google

Ma questa medesima impossibilità esige un'ulteriore interpretazione.

Un uomo che volesse in ogni modo assentire a due giudizi opposti verrebbe con ciò a disorganizzare il proprio pensiero in ordine ad un qualsiasi argomento a cui si riferissero i detti giudizi. E' chiaro per esempio che se io mi ostinassi a voler assentire ai due giudizi: *quest'anello è d'oro,* e *quest'anello è d'ottone dorato,* non potrei più intorno a quell'anello formarmi alcun pensiero non caotico, venire ad un qualsiasi risultato. Sicchè se fosse possibile ad un uomo di compiere il detto sforzo in ordine a tutti i giudizi opposti possibili, quell'uomo avrebbe cessato di esistere come essere conoscente.

Quella certezza di cui ora si è parlato è dunque un'esigenza intrinseca della conoscenza come tale, che va ben distinta dall'esigenza del soggetto conoscente in quanto è anche sensitivo.

Un uomo prova una grande ripugnanza ad abbandonare un'opinione che abbia fino dall'infanzia ritenuta valida; ma questa ripugnanza, a qualunque segno arrivi, si riferisce a lui come dotato di sentimento, non come soggetto conoscente; l'abbandono dell'opinione gli sarà doloroso ma non costituisce la piena disorganizzazione del suo pensare.

Con tutto ciò la certezza non manca di presentare delle difficoltà sulle quali dobbiamo trattenerci. E' chiaro intanto che la certezza rigorosa, di cui parliamo e che abbiamo caratterizzata, non esiste se non a condizione di essere universale; si fonda infatti, come notavamo, su di un'esigenza della cognizione come tale, o diciamo del soggetto in quanto conoscente; ora la cognizione se anche soltanto mia in questo momento, è comunicabile ad ogni soggetto, ed è per conseguenza *universale.*

Digitized by Google

D'altra parte si osserva non di rado, che due uomini sono ugualmente certi l'uno e l'altro ma in sensi contrari; nessuno dei due può, senza disorganizzare il suo pensiero, ammettere che il pensiero dell'altro non sia disorganizzato.

La difficoltà si risolve notando che non sempre l'uomo si rende un conto esplicito di tutto il suo pensiero.

Donde viene, che due ricavino rispettivamente le loro conclusioni da premesse ritenute identiche, senza esser tali; espresse con la medesima formula, che tuttavia è intesa da entrambi con qualche diversità della quale nessuno si rende un conto esplicito.

Concludendo, la certezza, in quanto ha il suo fondamento nell'unità particolare del soggetto singolo, si riferisce alla dipendenza delle mie conclusioni dalle premesse intese come io le intendo; e può non essere assoluta o diciamo universale, se io non sono certo altresì di intendere le premesse nel senso in cui vanno intese.

Per avere questa seconda certezza, io devo eliminare dalle premesse ogni sottinteso, cioè ogni elemento subconscio.

Il problema della certezza si riduce dunque alla eliminazione del subconscio. Noi sappiamo che la subcoscienza è un costitutivo essenziale del singolo; ma qui si tratta di trasformare in coscienza esplicita, non tutta la subcoscienza, ma quel tanto di subcoscienza o di sottinteso, da cui fosse affetta l'intelligenza delle premesse di un ragionamento.

Anche ridotta in questi limiti, l'eliminazione della subcoscienza presenta non poche difficoltà. Conviene per altro distinguere *la questione di principio dalla questione di fatto*. In linea di fatto la difficoltà può sembrare insuperabile in certi casi. Per esempio: se rifacendo cento volte la medesima somma ottenessi ogni volta un diverso risultato, non potrei accertarmi se uno dei risultati ottenuti sia esatto, e quale.

Digitized by Google

Ma in linea di principio, la difficoltà è superata. Ogni singolo è incluso in una superiore unità di coscienza, la quale non avendo in sè nulla di subconscio è capace di una certezza assoluta. Per giungere anch'egli a una certezza assoluta il singolo ha davanti a sè aperta una via sicura: identificare un suo pensiero determinato con la forma che questo pensiero assumerebbe nella coscienza universale.

§ 3. — *Certezza e verità.*

Il criterio della verità si riduce alla certezza, non essendone possibile un altro come si è visto nel § primo.

La proposizione, di cui siamo certi, viene appunto per ciò designata come vera. Questa designazione significa la coincidenza tra ciò che la proposizione dice, e ciò che di fatto esiste; affinchè la definizione della verità, mediante la certezza, non sia priva di senso, noi dobbiamo far vedere che la detta coincidenza è possibile; ossia che gli elementi considerati sono due.

Si opporrà (cofr. il § 1), che nessun uomo può saper nulla del reale all'infuori del giudizio ch'egli ne forma. Questo è vero; ma tuttavia la realtà non è tuttuno col giudizio che un singolo se ne forma, perchè molti singoli possono formare giudizi opposti di una medesima realtà. La realtà e il giudizio sono dunque due elementi, che possono coincidere o no; e quindi la verità del giudizio non è un'espressione priva i significato.

Riman da vedere come sia conoscibile. Sarebbe indiscutibilmente conoscibile da chi potesse identificare il proprio pensiero di quella realtà col pensiero Divino della medesima realtà; perchè il pensiero Divino di una realtà è tuttuno con la realtà medesima.

Digitized by Google

Ebbene: discorrendo in linea di principio, e senza per ora occuparci del fatto, a l'uomo è certamente possibile (cfr. il § 2) non di giungere all'identificazione assoluta del proprio pensiero col Divino, ma di formarsi un pensiero, che, in ordine ad un pensiero Divino, riproduca i caratteri essenziali di questo; all'infuori, s'intende, del carattere creativo. Noi conosciamo la verità quando riusciamo a conformare, nel modo indicato, il pensiero nostro col pensiero Divino. In linea di fatto, l'ottenere tale conformazione può essere difficile, ma non impossibile; perchè d'impossibilità non è lecito parlare che in linea di principio.

Ciascun uomo ha dei preconcetti; alcuni dei quali di origine soggettiva, cioè dovuti a lui, altri d'origine collettiva cioè dovuti alla convivenza. Una riflessione accurata, e una scepsi appoggiata sul criterio della certezza, può rilevare questi ed eliminarli. Al che riesce di grande giovamento il confronto tra il proprio e l'altrui pensiero; tra il pensiero elaborato in una convivenza e quello elaborato in altre convivenze. Il preconcetto, cioè il pensiero non giustificato, è possibile in quanto ciascun uomo è un'essere spontaneo, sempre un po' capriccioso. Ma precisamente perchè riferibile in ultimo al capriccio, il preconcetto è particolare; lo scoprirlo è dunque tanto più facile, quanto più esteso è il paragone di cui or ora si è detto.

Una verità fondamentale, nota con certezza, è un costitutivo essenziale dell'uomo. Ed è il fondamento, su cui l'edifizio del sapere può essere, con fatica e non senza perditempi, costruito in modo sempre più soddisfacente.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO X.

IL TEMPO, LA CAUSALITÀ E L'ACCADERE

§ 1. — *Il tempo e il pensiero.*

Secondo la dottrina di Kant, già esposta in modo sommario e che riassumiamo, il tempo è una intuizione a priori. Ma possiamo certamente considerarlo come un costitutivo del pensiero umano; abbiamo infatti sul tempo delle cognizioni su cui si può ragionare. L'essergli essenziale un'intuizione sui generis non costituisce in proposito una difficoltà, perchè anche le sensazioni che pur sono essenziali a tante nostre cognizioni, sono in un certo senso intuizioni.

Sempre secondo la dottrina di Kant, il tempo non è reale ossia non esiste che in quanto noi ce ne valiamo in tutto il nostro pensiero ed insomma lo pensiamo. Con questa forma noi falsificheremmo la realtà. Ora: mentre non si può negare che il tempo è ideale nel senso testè dichiarato, d'altra parte non si può ammettere che il tempo sia una forma falsificatrice della realtà. Il pensiero non detterebbe leggi alla realtà, se la realtà non fosse riducibile a pensiero essa stessa. In altri termini: lo Spirito, in quanto attua il pensiero, non si trova di fronte una realtà; ma questa è alla sua volta un'attuazione del pensiero, non distinguibile dal pensiero che per via di astrazione.

Digitized by Google

Riunendo queste riflessioni si conclude, che lo Spirito crea insieme la realtà e il pensiero; più esattamente: crea qualcosa, che si può considerar come pensiero sotto un aspetto e come realtà sotto un altro. Donde si conclude che il tempo, essenzialmente inerente al pensiero, è altresì e appunto perciò, inerente anche alla realtà. Kant aveva ragione di escludere che il tempo fosse in sè stesso una realtà o un carattere della realtà in se stessa, ma si ingannava nel credere ad una realtà fuori del pensiero; la sua dottrina, corretta su questo punto, è conciliabile con la nostra che nel tempo riconosce un costitutivo della realtà.

§ 2. — *Il tempo e l'accadere.*

Il tempo non è qualcosa, che in qualunque modo sussista all'infuori dell'accadere. L'accadere implica necessariamente qualche novità; perchè, se tutto rimanesse perpetuamente nelle medesime condizioni, evidentemente non accadrebbe nulla. Le *novità* possono ridursi:

1. all'apparire o allo svanire di un essere;
2. all'apparire o allo svanire di alcun carattere di un essere; in questo secondo caso abbiamo la *variazione* di un essere.

Siccome tutto quanto esiste costituisce, in quanto esiste, un'*unità,* ossia l'unità del pensiero, possiamo considerare ogni accadere come un variare della detta unità, la quale di certo non può nè svanire nè prodursi.

Se non ci fosse un accadere non ci sarebbe neanche il tempo. Infatti se non ci fosse un accadere non ci sarebbero variazioni di sorta, e non si potrebbe dire: l'unità integrale o una qualsiasi unità limitata è ora diversa da quello che era

Digitized by Google

prima; non ci sarebbe luogo alla considerazione del prima e del poi, cioè alla considerazione temporanea. Il che riesce a conferma di quanto notavamo poco sopra: il tempo non è una realtà per sè stante, o un carattere per sè stante della realtà; il tempo ha un'esistenza inseparabile dal realizzarsi dell'accadere.

§ 3. — *La causalità come categoria.*

In proposito sono da ripetere le considerazioni esposte nel § 1.

Non ammettendo che accadano dei fatti Kant escludeva necessariamente che vi fossero delle cause; la causalità è una categoria, cioè una legge a priori lel pensiero applicabile soltanto ai fenomeni, vale a dire o ciò che forma oggetto e contenuto del nostro pensiero. Dalle considerazioni testè accennate, e che riesce facile applicare al nuovo argomento, appare che in questa dottrina di Kant è formulata una verità importante anzi fondamentale; ma che dev'essere corretta nel senso, che di fronte al pensiero non sussiste una realtà che ne venga falsificata, mentre anzi la realtà è lo stesso pensiero considerato nella totalità delle sue relazioni.

Si comprende così che la causalità, mentre sotto un aspetto va considerata come una *legge del pensiero,* sotto un altro aspetto va pur considerata come una *legge della realtà;* della realtà, s'intende, in quanto *variabile;* se per ipotesi la realtà fosse invariabile assolutamente non ammetterebbe delle cause.

Per conseguenza le cause non sono che leggi dell'accadere. Questo risultato non è in pieno accordo con la nozione più comune di causa; nozione che implica sempre, per quanto

Digitized by Google

in modo impreciso, *la transitività,* (cfr. § 5, cap. IV), mentre finora non fu possibile precisare con chiarezza che cosa ci sia di transitivo nelle cause. Nelle scienze fisiche, in cui la nozione di causa ricevette la determinazione più precisa e l'applicazione più sicura, il termine stesso di *causa* venne abbandonato per sostituirvi quello di *legge* (formulata in generale matematicamente). Noi dunque siamo autorizzati a risolvere la causa in legge; fin quando almeno lo studio che intraprendiamo ci dia occasione di introdurvi un'altro elemento (forse una specie di transitività).

§ 4. — *Da che dipende l'accadere.*

Sembra evidente alla prima, che l'accadere non possa dipendere da nient'altro che dalle cause, di cui appunto per ciò lo si dice un'effetto.

Ma in contrario è da notare, che la causa essendo, come finora dobbiamo ammettere, una legge dell'accadere, suppone l'accadere di cui è legge. Vale a dire: se non ci fosse un accadere in corso, non ci sarebbe nessuna causa, e quindi nessun accadere si produrrebbe. Il che non esclude, che *le variazioni* siano essenzialmente collegate fra di loro da cause che le determinano; ma esclude che i collegamenti e le determinazioni siano concepibili all'infuori di un accadere in corso. L'esserci di un accadere in corso è una condizione perchè ci siano delle cause che poi determinano alla loro volta un accadere nuovo; ma l'esserci di un accadere in corso non è spiegabile per mezzo della causalità.

Insomma: perchè si realizzi un accadere causalmente connesso, è condizione sine qua non, che si realizzino delle

Digitized by Google

variazioni causalmente non determinate, che diremo *spontanee*. A questa condizione daremo il nome di *principio* dell'accadere. Il principio non è da confondere con il cominciamento; perchè si richiede anche supposto che l'accadere non abbia mai cominciato, ma duri ab aeterno.

L'esempio che segue renderà chiaro il nostro discorso. L'oscillare d'un pendolo s'intende benissimo per via di due leggi causali: della gravità, e della permanenza del movimento. Ma queste leggi sono applicabili soltanto a un pendolo, che già oscilli; dunque non bastano a spiegarne l'oscillare. Perchè l'oscillazione, che poi si perpetuerà grazie alle dette leggi, abbia luogo, si richiede un *fatto* estraneo alle dette leggi: e cioè che il pendolo sia stato rimosso dalla posizione d'equilibrio. Il che riman vero, tanto se l'oscillazione dura da un minuto, quanto se dura da tutta l'eternità: un pendolo, non rimosso dalla posizione d'equilibrio, non oscillerebbe mai.

Il *fatto,* ricordato qui sopra, deve aver avuto una causa; non è dunque spontaneo. Ma, come s'è visto, nessuna causa è possibile all'infuori d'un accadere in corso. Il problema, che ci si affacciò rispetto all'oscillare del pendolo, si riaffaccia dunque rispetto alla causa che lo rimosse dalla posizione d'equilibrio, ecc. Concludendo: l'accadere determinato causalmente implica di necessità il *principio*, implica cioè un accadere non determinato causalmente.

§ 5. — *Il principio dell'accadere.*

Un accadere causalmente indeterminato non può essere che l'estrinsecazione di una coscienza, che si realizzi appunto con questa estrinsecazione. L'osservazione prova, che

Digitized by Google

fin dalle prime fasi della vita i bimbi operano incessantemente, non per conseguire certi fini, ma semplicemente per operare, o in altre parole per vivere. Il bimbo non può essere determinato *ab extra* perchè allora non sarebbe una coscienza ma un sistema fisico. Infatti la determinazione *ab extra* non ha riguardo alla coscienza, e quindi non può esserne l'estrinsecazione.

Ossia: il mondo, la realtà, si risolve in una moltitudine di soggetti, generalmente affatto elementari; lo sviluppo di alcuni, relativamente molto pochi — uomini, e fino a un certo segno anche gli altri animali — essendo conseguenza delle variazioni, che nel mondo realizzano gli atti spontanei dei soggetti. La concezione del mondo, a cui arriviamo, è somigliantissima, sotto un aspetto, a quella monadologica di Leibniz. Ma ne differisce sotto un altro aspetto, che passiamo ad esporre.

§ 6. — *L'interferire.*

Il mondo non è il semplice aggregato, ma il sistema, dei soggetti che ne sono i costitutivi: è una vera unità. In prova, basta una semplice riflessione: ciò, che razionalmente risulti assurdo, è oggettivamente, ossia in ordine alla realtà, impossibile. Il mondo è tutto indissolubilmente connesso in se medesimo dalla necessità razionale, o logica; e in questo senso è uno. Del problema — da che dipenda la connessione intrinseca razionale del mondo — ci occuperemo più oltre; per ora basti aver messo in chiaro l'esistenza della connessione indicata, e il conseguente carattere unitario del mondo.

Poichè il mondo è uno, è impossibile che i suoi elementi

Digitized by Google

varino indipendentemente gli uni dagli altri. Due cose, in quanto è lecito considerarle come due, variano senza dubbio indipendentemente; di due pezzi di cera, io posso dare all'uno una forma e all'altro un'altra forma. Ma non posso, a un solo pezzo di cera dare insieme due forme diverse. Un atto, che un soggetto compia, è una variazione del soggetto medesimo, e perciò del mondo. Il mondo essendo uno, le sue variazioni devono essere compatibili razionalmente.

Vi è dunque una legge razionale, per cui gli atti spontanei sono, generalmente parlando, necessitati a *interferire*, cioè a modificarsi reciprocamente, così da rendersi compatibili. Dunque la causalità è la conseguenza: di un accadere in corso — l'insieme degli atti spontanei —, e di una legge razionale, risolventesi nell'unità del mondo.

La struttura del mondo, una sotto un aspetto come s'è indicato, è sotto un altro aspetto complicatissima. Vale a dire: la sua unità si risolve immediatamente, non già in soggetti, ma in sistemi — unità secondarie — di soggetti. E un sistema di second'ordine si risolve d'ordinario alla sua volta in sistemi di terz'ordine, risolvibili anch'essi nello stesso modo; ecc. Non ci tratterremo su di una tale complicazione di struttura — evidente alla più semplice considerazione del mondo; e che dev'essere originaria, non essendo possibile che dall'omogeneo risulti per legge di natura l'eterogeneo.

Ma dobbiam notare, primo: che la struttura del mondo ha di certo il più gran valore intorno al modo con cui la causalità vi si estrinseca. P. es.: la vita umana sulla Terra sarebbe impossibile, se la Terra distasse dal Sole quanto ne dista Nettuno; e la cultura umana sarebbe stata impossibile, se nessun popolo si fosse organizzato politicamente.

Digitized by Google

Secondo: che la struttura del mondo si va modificando in grazia di quel medesimo accadere, che per una gran parte ne dipende. Poichè ora (e già da moltissimo tempo) nel mondo si conseguono dei fini — poichè ci sono piante, animali e soprattutto uomini — bisogna concludere, che la complicazione primitiva del mondo — cioè quel principio di complicazione che, supposto eterno il mondo, gli fu senza dubbio coeterno — aveva un carattere teleologico indiscutibile.

Un'ultima osservazione. L'interferire introduce, in ogni atto che interferisca, un elemento causalmente determinato. Non può sopprimerne la spontaneità; perchè lo svanire di questa sarebbe lo svanire dell'atto e quindi anche dell'interferire. Ma l'atto, che senza l'interferire non sarebbe che spontaneità, vien dall'interferire arricchito di elementi, o di caratteri, determinati. L'atto è anch'esso un fattore di queste sue determinazioni; ma un fattore unico, laddove gli altri fattori — gli altri atti, con cui quello interferisce — d'ordinario sono moltissimi; per conseguenza, le determinazioni dovute all'interferire sono prevalentemente, benchè non mai unicamente, prodotte ab extra; e il determinismo vi prevale a segno, da render di regola inosservabile il fattore spontaneo. Così, mentre l'atto infantile sfugge ad ogni previsione, le deliberazioni della volontà matura sono prevedibili quasi con esattezza.

Le spontaneità, senza delle quali non ci sarebbe un accadere, sono, tutte insieme, soggette al vincolo infrangibile della necessità logica; non c'è dunque pericolo che mandino in rovina il mondo. Nè la scienza. La quale c'è in quanto prevede; ma non prevede mai con una puntualità matematica.

Digitized by Google

§ 7. — *Lo sviluppo del soggetto.*

Due nozioni, che in addietro abbiamo assunte, sembrano contraddittorie; dobbiamo eliminare quest'apparente contraddizione. Prima: il soggetto è *subconscio,* in generale; anzi: ogni soggetto è originariamente *subconscio,* il che senza dubbio è vero dei soggetti noti. Seconda: l'atto è la realizzazione d'una *coscienza;* e perciò appunto è spontaneo. La contraddizione si elimina con le riflessioni che seguono.

L'atto, nella sua primitività, o in quanto si attua, realizza una coscienza; ma tale, che il suo contenuto si riduce all'atto medesimo.

Invece, la coscienza dell'uomo (anche del bimbo; e il medesimo si dica di quella d'un bruto), ha un contenuto molteplice, dovuto all'interferire (sensazioni, p. es.). Privo di questo contenuto molteplice, l'atto, nella sua primitività, viene dimenticato immediatamente o quasi; essendo notorio, che il ricordo ha per condizione un contenuto molteplice, e si realizza tanto più facilmente, quant'è più vario e molteplice il contenuto.

Segue da ciò, che la coscienza del soggetto, se astraiamo dalla complicazione che v'introduce l'interferire, non soltanto è poverissima di contenuto (e perciò va considerata piuttosto come una sub coscienza), ma è priva di continuità nel tempo. Riflettiamo, che il durare a lungo d'un atto è in opposizione con la spontaneità, e che non se ne saprebbe addurre alcuna ragione (ci riferiamo sempre all'atto privo d'altro contenuto); e ci sentiremo inclinati a credere, che il da noi chiamato soggetto (primitivo) sia da risolvere piuttosto in una successione sconnessa di soggetti momentanei.

Digitized by Google

Questa supposizione per altro va esclusa; perchè una successione di coscienze affatto separate non potrebbe mai costituire la coscienza d'una successione; laddove il soggetto anche pochissimo sviluppato ha coscienza del suo variare. Dobbiamo dunque assumere un elemento, senza dubbio sub conscio, ma capace di rendersi consapevole, da cui le coscienze degli atti primitivi d'un soggetto, separate come tali perchè non continuate nel tempo, siano essenzialmente collegate. Su di che diremo qualcosa nell'ultimo capitolo.

Con ciò, lo sviluppo del soggetto, cioè il formarsi d'una coscienza, parzialmente almeno continua nel tempo, è spiegato. In linea di principio, intendiamo; qui non possiamo e non dobbiamo addentrarci nei particolari. Lo sviluppo richiede un interferire *opportuno;* e perciò il suo realizzarsi prova daccapo che la struttura del mondo ha, come già venne accennato, un carattere teleologico.

Riflettendo sul soggetto, che abbia nello sviluppo conseguito il massimo grado a nostra conoscenza — parliamo d'un *massimo* generico, non escludente parziali sviluppi ulteriori — ci riman da fare un'ultima osservazione importante. L'atto, grazie al suo interferire con altri, così del soggetto medesimo che d'altri soggetti, e in genere con un accadere complicato interno ed esterno, finisce col modificarsi profondamente, acquistando una crescente ricchezza di contenuto e di connessioni, e una grande stabilità.

Così trasformato, l'atto è divenuto *volontario;* e la spontaneità, che non si perde mai, è divenuta *libertà.*

L'uomo è libero in quanto conosce certi fini, li valuta, ne fa corrispondentemente una scelta, e dirige i suoi atti alla realizzazione dei fini scelti. La libertà, come si vede, implica una vita consapevole molto complessa: il bimbo, ap-

Digitized by Google

punto perchè la sua vita manca di complessità, non è libero, quantunque spontaneo. Ma, come abbiam notato poco addietro, la complessità introduce nella vita un determinismo, che finisce col diventare prevalente. La libertà non va confusa col capriccio, anzi, l'uomo è tanto più libero, quanto meno è capriccioso: la libertà è *la coscienza razionalmente organizzata.*

L'organizzazione razionale fa sorgere delle abitudini, che determinano quasi per intiero la condotta e anche l'intenzione. Ma che non possono mai sopprimere la spontaneità essenziale, pur limitandone il campo. Poichè la coscienpa è spontanea essenzialmente, la sua organizzazione razionale implica, non la soppressione, ma l'organizzazione razionale della spontaneità. Quindi: un uomo, che disapprovi una sua abitudine, ha sempre, nella propria spontaneità, un mezzo per combatterla. Di certo, la vittoria non è facile, ma la lotta è possibile in ogni caso.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO XI.

IL PROBLEMA CONOSCITIVO

§ 1. — *Pensiero e cognizione.*

Nel pensiero, in quanto è un processo consapevole, il suo esserci, e il suo esser noto al soggetto che lo pensa, coincidono. Questa coincidenza costituisce la cognizione immediata che ciascuno ha del suo pensiero, senza della quale non ce ne sarebbe alcun'altra.

Ma il pensiero del singolo non è sempre, a rigore anzi non è mai, del tutto consapevole, cioè chiaro e distinto. Sotto questo aspetto, il suo esserci, e il suo esser noto, non coincidono. Consideriamo p. es. il pensiero espresso dalla formula « io penso »; che alla prima sembra immediatamente noto. In quella formula, « io » non ha il significato medesimo per l'uomo volgare, per Leibniz, per Kant, per l'idealista post-kantiano, per il solipsista. E il pensiero espresso, pensato, non è pienamente noto senza una mediazione, che prende il nome di riflessione.

Riflettere su di un pensiero significa: metterselo innanzi come un oggetto — come p. es. si fa di un biglietto di banca, del quale vogliamo accertare che non sia falsificato —; e approfondire l'oggetto, indagandone le relazioni. Dove risulta evidente, che la riflessione mediatrice presuppone la cognizione immediata, incompleta quanto si voglia, del pensiero in discorso.

Digitized by Google

Un problema conoscitivo non sorge, non esiste, che in ordine alla cognizione mediata; nella quale il pensiero su cui riflettiamo, e quello con cui riflettiamo, sono due, più o meno diversi.

La cognizione mediata cioè oggettiva del pensiero è possibile, perchè ogni pensiero è in essenziale relazione con tutti gli altri costitutivi della realtà; siano, questi, altri pensieri del soggetto riflettente, o pensieri d'altri soggetti, o altri elementi qualisivogliano, seppur ce n'è. La necessità logica infatti ha un valore universale, ossia è applicabile ad ogni cosa; il che sarebbe da escludere, se anche due soli tra i costitutivi della realtà, pensieri o che altro, fossero privi di essenziali relazioni reciproche.

§ 2. — *L'esperienza.*

Da tuttociò risulta, che la riflessione, per chiarire il nostro pensiero e accertarne il valore o le deficienze, deve tendere soprattutto a eliminarne la frammentarietà. Il pensiero frammentario, infatti, può includere delle opposizioni rimaste inavvertite; in ogni caso, la cognizione immediata che n'abbiamo è imperfettissima.

E per eliminare la frammentarietà, noi dobbiamo: 1) Introdurre nella riflessione tutto l'insieme dei pensieri che abbiamo, così come li abbiamo. Questo lavoro può esser lungo e faticoso; ma è senza dubbio possibile sempre. (Sulle regole, che permettono di semplificarlo, non ci tratterremo). 2) Moltiplicare quanto più ci riesca i nostri pensieri; e ciò, non per mezzo della fantasia, bensì venendo con la realtà in un contatto sempre più vasto, più vario e più intimo: ricorrendo cioè all'esperienza. (La fantasia, quando si associ con l'esperienza, costituisce un aiuto prezioso).

L'esperienza è fisica o intellettuale: sono essenziali tanto

Digitized by Google

l'una che l'altra. Per chi studia filosofia, l'esperienza fisica d'osservatorio e di gabinetto, che si chiude in un campo anche fisicamente limitato, e che si vale di strumenti complicati, è affatto secondaria; conoscerne i risultati, cioè avere una discreta informazione di scienze fisiche, potrà essere forse (ho detto: forse) di qualche utilità; in ogni modo, il filosofo come tale non ha che vedere co' suoi procedimenti. L'esperienza fisica davvero importante anche per il filosofo, è quella comunemente vissuta. Ritorneremo tra poco su questo argomento.

L'esperienza intellettuale consiste nell'assimilarci che facciamo il pensiero altrui: collaborando, conversando, e, in particolare, familiarizzandoci con le opere dei più segnalati pensatori, cioè dei grandi scrittori, antichi e moderni. S'intende, che il filosofo si fermerà prevalentemente sugli scritti filosofici; ma non vi si deve chiudere, altrimenti la sua esperienza intellettuale risulterebbe insufficiente perchè troppo angusta.

§ 3. — *Continuazione: che cosa ci fa conoscere lo studio.*

Evidentemente, ci fa conoscere, del pensiero altrui, la parte più degna d'essere conosciuta. Questo pensiero altrui è, non meno e forse molto più del nostro, un costitutivo notevole della realtà; col pensarlo e assimilarcelo noi riusciamo, nello stesso tempo, a renderci meglio consapevoli, e del nostro stesso pensiero (di cui le relazioni col rimanente pensiero son costitutivi essenziali generalmente inavvertiti), e del pensiero comune; ossia d'una realtà, importante per se stessa, e come strumento alla cognizione d'ogni realtà.

Insomma: lo studio integra, ordina e consolida quella co-

Digitized by Google

munanza di pensiero, che, in grazia della convivenza e in ispecie della parola, s'andò ab immemorabili abbozzando presso ogni popolo per quanto rozzo. Ma la convivenza, con tutte le sue formazioni tra cui lo studio, è, per la comunicazione del pensiero tra uomini, soltanto un mezzo indiretto e mediato; che non servirebbe a niente, se non ci fosse, all'infuori della convivenza, una comunicazione diretta e immediata.

Ma la comunicazione immediata — cioè anteriore alle forme di cui s'è fatto un rapido cenno, e loro condizione — dà luogo a una grave difficoltà. Perchè il pensiero di Caio e quello di Sempronio comunichino, una somiglianza, e sia grande quanto si vuole, tra il pensiero dell'uno e quello dell'altro, non basta. E' infatti notissimo, che due possono aver de' pensieri molto simili — proporsi p. es. entrambi di sposare una stessa persona —, senza saper niente l'uno dell'altro.

Alla comunicazione si richiede che i due pensieri siano, in parte, un medesimo pensiero numericamente unico. E tale unicità numerica esige, che due coscienze possano in parte ridursi a una sola. Il che sembra contrastare con quanto vi è di più chiaro e di più certo nella nozione comune di coscienze distinte.

Se la difficoltà rilevata fosse insuperabile, sarebbe da escludere anche la comunicazione mediata, non la immediata soltanto. Perchè — a parte quanto si disse poco sopra, che la comunicazione mediata implica la immediata — il parziale ridursi a una sola di due coscienze va riferito, non al processo della comunicazione, bensì al suo essersi realizzata. Chi vuole attenersi a « quanto vi è di più chiaro e di più certo nella nozione comune » ecc., dev'essere dunque disposto a negare, che gli uomini si siano comunque intesi mai, nè siano per intendersi.

Digitized by Google

4. — *La comunicazione del pensiero, e l'interferire.*

All'interferire si richiedono (almeno) due atti. Ma, nell'interferire, la separazione tra i due atti — non assoluta neanche prima, perchè gli atti sono inclusi tutti nell'unità del mondo — subisce di necessità una diminuzione. Interferendo, gli atti si modificano a vicenda; vale a dire: un costitutivo dell'uno è diventato costitutivo anche dell'altro, considerando i due atti quali son resi dall'interferire.

L'atto volitivo dell'uomo è consapevole; nella coscienza, che lo costituisce, non possono dunque non essere incluse le modificazioni, ossia le determinazioni, che l'interferire v'introdusse; la coscienza di tali determinazioni è una tal quale coscienza delle azioni esterne, da cui le determinazioni stesse dipendono.

L'interferire dell'atto volitivo d'un uomo con l'atto volitivo d'un altro è sempre condizionato a un interferire molto complesso e in massima parte indiretto; p. es. all'uso d'un linguaggio, alla condotta quale apparisce osservabilmente. Nondimeno l'interferire di due atti volitivi, pur essendo condizionato come dicevamo, è, in molti casi osservabili, anche diretto.

Un malandrino assale un viandante, che si difende alla meglio. S'impegna una lotta. Nella quale i due voleri, che senza la mediazione della lotta si sarebbero a vicenda ignorati, vengono, dalla mediazione medesima, condotti a interferire anche immediatamente. Ciascuno dei due lottanti avverte il volere ostile dell'avversario; avverte inoltre, che il volere ostile dell'avversario è un costitutivo del suo volere. Dobbiamo dunque dire, in un certo senso, che i due voleri si unificano. Soltanto in un certo senso: l'unificazio-

Digitized by Google

ne si realizza per alcuni caratteri, lasciandone fuori alcuni altri; così p. es., se un battello si move sotto l'azione del vento e d'una corrente, le due forze non s'unificano che in quanto ciascuna imprime al battello un certo movimento, e conservano immutati gli altri loro caratteri. Analogamente, i due lottatori hanno sotto un aspetto — non, sott'ogni aspetto — un medesimo volere scisso in se medesimo; l'ira è appunto conseguenza e indizio della scissione (1).

Il problema conoscitivo, per quanto riguarda la conoscenza del pensiero altrui, e l'approfondimento del nostro, è dunque risoluto. L'interferire, infatti, alla sua volta subordinato all'unità integrale del mondo, rende possibile quella comunicazione di pensiero, che nel problema conoscitivo rappresenta la vera chiave di volta.

§ 5. — *La cognizione della realtà fisica.*

La realtà fisica non è riducibile al pensiero d'alcun soggetto finito individuale: io n'ho esperienza, e fino a un certo segno la conosco; ma il suo esserci non è l'esserci puro e semplice della mia esperienza e della mia cognizione. Dobbiamo chiarir bene questo punto, che sembra giustificare le pretensioni del realismo, e su cui l'idealismo passa un po' leggermente.

Cominciamo dal ricordare, che l'esperienza fisica — distinguibile dalla intellettuale; cfr. § 2 — non è separabile

(1) Mi son valso in quest'ultimo capoverso d'un mio scritto brevissimo (12 pp.) *La Convivenza* in Riv. Pedagogica diretta da L. Credaro, 1921. Cfr. in particolare il § 18. Ma tutto l'articolo servirà, mi pare, a far ben comprendere le questioni sollevate nel presente capitolo.

Digitized by Google

dal pensiero, di cui è un costitutivo, e che alla sua volta n'è un costitutivo — cfr. § 1, sulla fine. Tutto quello che io so d'un corpo, si riduce a una certa mia esperienza fisica, integrata con l'esperienza fisica d'altri, e rielaborata razionalmente. Sembra per conseguenza, che i caratteri del corpo si riducano in tutto a quelli presentatimi dalla mia esperienza, integrata come sopra. E, se così fosse, il corpo non esisterebbe, che in quanto alcuni soggetti ne hanno esperienza.

Ma in contrario: la cognizione, che del corpo io possiedo, esclude, per una propria esigenza logica indeclinabile, che il corpo abbia soltanto i caratteri da me, o da quanti altri soggetti finiti si vogliano, sperimentati. La luna p. es. non fu mai toccata nè da me, nè, ch'io sappia, da soggetti o da corpi qualisivogliano: debbo nondimeno dirla solida, costrettovi come sono dalla logica dell'esperienza che ne ho.

Il realismo, in quanto si limiti a riconoscere, che la nostra cognizione della realtà fisica oltrepassa la cognizione che attualmente n'abbiano o che potremo acquistare quando che sia, è indiscutibile. Ma il realismo di alcuni filosofi, e di pressochè tutti gli scienziati — ai quali sfugge il carattere filosofico di questa loro dottrina — va molto più innanzi. E afferma, che la realtà fisica, benchè se ne conoscano e dunque se ne pensino quelle manifestazioni, di cui risulta la nostra esperienza — nel suo intimo vero nocciolo è qualcosa di assolutamente irriducibile a pensiero.

Affermazione inaccettabile, perchè irrimediabilmente priva d'ogni significato. La realtà, ci dicono, ha un nocciolo (prop. 1); e questo nocciolo non può esser pensato (prop. 2). Ammessa la prop. 2, io mi domando, come si possa intendere la prop. 1. In una proposizione, il predicato è necessariamente un concetto, non la corrispondente realtà; se io

Digitized by Google

dico p. es. : la pietra incastonata in questo anello è un brillante, nessuno s'immaginerà, che nella mia prop. io abbia messo il brillante materiale. Ma chi afferma insieme le propp. 1 e 2, viene per l'appunto a dire, che nella 1 il predicato è una realtà materiale. Cose dell'altro mondo.

§ 6. — *Realismo spiritualistico.*

La concezione, che del mondo abbiamo esposto nel precedente cap., esclude il dualismo e quindi l'agnosticismo, perchè riduce a Spirito anche la realtà materiale;; senza tuttavia sopprimere la distinzione tra il pensiero conoscitivo e la realtà conosciuta. Risolve dunque in modo soddisfacente le difficoltà rilevate. Pochi cenni basteranno a chiarire questo punto.

In quanto consapevole, il mio atto è conoscitivo di se stesso; interferendo con altri atti, o in generale con delle variazioni che ne derivano, diviene conoscitivo d'uno realta, che mi era esterna, ma che nella cognizione mi diviene, almeno parzialmente, interna. Mi limito a considerare il caso, che il mio atto sia bene sviluppato, cioè volitivo (e perciò insieme conoscitivo). E' indiscutibile che il mio atto, se interferisce immediatamente con un atto volitivo altrui, dà luogo a una comunicazione tra il mio pensiero e l'altrui, cioè mi fa conoscere, più o meno, il pensiero altrui. Di che abbiamo già parlato.

Ma il mio atto può interferire con delle variazioni, che, seppure implicano qualche volizione altrui, non la implicano in guisa, da farla interferire immediatamente col mio atto. Rispetto a me, queste variazioni vanno considerate allora come se fossero dovute in tutto a soggetti subconsci; e tali

Digitized by Google

saranno anche di fatto molte volte. Le variazioni possibili sono, tutte! gruppi o sistemi di pensieri; perchè ogni atto è un pensiero, e l'interferire degli atti è un reciproco modificarsi e un comunicare di pensieri, subordinatamente a leggi logiche indeclinabili. Quindi: anche l'interferire del mio atto con una qualsiasi variazione consiste in un modificarsi del mio pensiero, e in un suo comunicar col pensiero sistemato in quella variazione.

La modificazione subita, e la comunicazione, son tutt'uno: un elemento, prima estraneo alla mia coscienza, viene ad unirlesi; modificando così la mia coscienza, e facendola comunicare con altre. Di tuttociò io m'accorgo; ma in un modo, che merita una riflessione accurata.

§ 7. — *La rappresentazione del mondo fisico.*

La modificazione da me subita può essere per me un bene o un male; p. es.: il movimento del treno, su cui viaggio, può trasportarmi dove desidero, ma può invece farmi rompere il collo; in ogni caso, è l'effetto d'una forza, della quale io devo tenere il massimo conto. Questa forza è la risultante di molti atti spontanei, che interferirono; eppure io, in quanto vivo consapevolmente senza costruir una teoria, non le riconosco un tal carattere.

Ciò per due ragioni. Prima: gli atti spontanei, che danno la detta risultante, sono, in generale, di soggetti elementari. E a me, un'idea un po' chiara di quello che sia l'atto di un soggetto elementare — o anche non tanto elementare, p. es. d'una formica o d'un gatto — manca. Idea chiara io non ho, che degli atti sviluppati, miei e fino a un certo segno anche altrui; ora, gli atti, di cui ora parliamo, sono

Digitized by Google

elementari come i soggetti che li estrinsecano. Seconda: nella risultante, cioè nella variazione con cui l'atto mio interferisce, gli atti, che ne sono i componenti, sono indistinguibilmente associati e unificati; sicchè io non li potrei conoscere, quand'anche fossero tutti volizioni analoghe alla mia, e perciò conoscibili senza dubbio una per una.

Insomma: la forza, da cui mi conosco determinato, io, in base alla mia esperienza e facendo astrazione da ogni teoria, la conosco soltanto genericamente, come una causa o una forza che mi determina. Il suo carattere spirituale mi sfugge; anche perchè l'operare della forza non giustifica il supporla diretta verso un certo fine, secondo certe cognizioni. Il vento, che m'ha portato via il cappello, io non credo, nè che mi conoscesse, nè che abbia voluto farmi dispetto. « E creder credo il vero ».

Una realtà spirituale noi ce la rappresentiamo come fisica; vale a dire: ce la rappresentiamo in guisa, che ce ne sfugge l'intima spiritualità. Questo non è un falsificarci la realtà; ma soltanto un conoscerla incompiutamente. Ma tutte le cognizioni, senza eccettuarne le più certe, sono incomplete. Per esempio: dal contegno, che altri tiene con me, concludo, ch'egli non mi è benevolo; per quali motivi e fino a che segno, non so; ma che non mi sia benevolo è fuor di questione.

Digitized by Google

CAPITOLO XII.

IL PROBLEMA PRATICO

§ 1. — *Su che si fondi la pratica.*

L'uomo distingue il bene dal male.

C'è, tra i due concetti, un'evidente correlazione; per cui, stabilito qualcosa intorno a uno dei due, se ne ricava subito qualcosa di correlativo in ordine all'altro. Potremo dunque restringerci a far cenno dei beni; sottintendendo, in generale benchè non sempre, i mali corrispondenti.

L'uomo desidera il bene, e procura di assicurarselo (rifugge dal male, e procura di scansarlo). Il bene provoca dunque il desiderio; benchè, d'altra parte, il desiderio basti per imprimere a ciò che si desidera il carattere di bene.

L'attività pratica, sia istintiva che volontaria, è diretta sempre verso il bene. Dell'istintiva non parleremo. La volontaria è consapevole, implica cioè la cognizione del bene, verso cui si dirige come al suo fine: ignoti nulla cupido.

Per conseguire un fine, bisogna conoscere, oltre al fine stesso (come or ora si è notato) anche i mezzi, che vi si richiedono. Inoltre: il fine, a cui tendiamo perchè lo riteniamo un bene, conseguito che sia risulta non di rado un male. Di qui l'essenziale valore pratico della cognizione. Per conoscere i mezzi ai fini che ci fossimo proposti — e quindi anche per non proporci fini a cui non si conoscessero, o ci mancassero, i mezzi — bisogna conoscere profondamente le connessioni causali tra l'attività nostra e la realtà esterna.

Digitized by Google

E per non equivocare, scambiando i mali coi beni o viceversa, è necessario, da una parte, render esatta la nozione di bene; dall'altra, conoscere le connessioni causali tra l'attività nostra, i diversi beni, e i diversi mali. Da tutto ciò risulta, che la risoluzione dei problemi conoscitivi accennati, o insomma la costruzione del sapere umano — costruzione, che si risolve daccapo in un procedimento pratico —, è, per l'attività pratica, un fine imprescindibile, ossia un bene del più grande valore.

Socrate affermava, che la virtù consistesse nel sapere. A che si oppone il notissimo: « video meliora proboque, deteriora sequor »; troppo vero per molti. Ma Socrate riteneva (come fu notato p. es. dal Rensi), che il disaccordo tra la volontà e il sapere implicasse una radicale deficienza e nell'uno e nell'altra. Così è. Il sapere infatti è una costruzione volitiva; cioè, come or ora notavamo, pratica. E la volontà si riduce alla spontaneità, organizzata razionalmente, ossia mediante il sapere. Donde si conclude, che vera volontà, e vero sapere, esistono soltanto se unificati, sicchè tra l'uno e l'altra non ci sia contrasto possibile. Quest'unificazione, o diciamo la perfetta organizzazione dell'uomo, è anch'essa, per l'attività pratica, un fine imprescindibile, ossia un fine del più grande valore.

I suoi fini, l'uomo li può conseguire soltanto nella convivenza; il che nella pratica introduce delle nuove complicazioni, oltre alle già indicate. Una conseguenza di queste complicazioni — sulle quali non insisteremo — è, che i beni si dividono in due grandi classi. Tra i beni della prima ricordiamo, in via d'esempio: i piaceri fisiologici, la salute, la sicurezza, la ricchezza, la potenza, la considerazione; i primi due strettamente individuali, mentre gli ultimi quattro non sono possibili che nella convivenza. I beni della secon-

Digitized by Google

da si riducono ad uno, alla buona coscienza: « nil conscire sibi, nulla pallescere culpa ».

Diciamo fortunato chi possiede un minimo, del resto imprecisabile, di beni della prima classe; onesto chi possiede l'unico bene della seconda. E tutti riconoscono, in teoria, che l'essere onesto è meglio dell'essere fortunato. Il problema che vogliam risolvere in ordine alla pratica, è di costruire, limitatamente alle linee fondamentali, una dottrina morale; di precisare la nozione d'onestà, nonchè le sue relazioni con quella di fortuna — o di utilità, per usare il termine divenuto classico.

§ 2. — *L'utilitarismo.*

E' una dottrina, che riduce l'onesto all'utile. Secondo Bentham, i beni sono quantità, misurabili, e perciò esprimibili numericamente, purchè s'abbia riguardo all'insieme dei loro caratteri; tra cui basti notare l'intensità, la durata, la sicurezza, e il numero di quelli che ne godono. Immaginiamo fatta la somma totale, diciamo B, dei beni; e analogamente quella totale, diciamo M, dei mali. Un uomo ragionevole non può, nel suo interesse, non desiderare, che la differenza B-M sia positiva, e possibilmente massima. La condotta moralmente buona è quella, che tende a produrre un tale risultato. Ma il detto computo presuppone, che i beni, abbiano tutti la medesima qualità; condizione sine qua non perchè delle quantità siano sommabili.

Parve nondimeno allo Stuart-Mill (1), che l'utilitarismo potesse, con qualche modificazione, venir mantenuto. Si deb-

(1) Il Mill nel suo *Utilitarianism* (1863) cercò di chiarire la dottrina del moralista precedente tenendo in gran conto l'esigenza fondamentale del Hume e di Adamo Smith, facendo notare che il Bentham non aveva sufficientemente avvertito che nel

Digitized by Google

ba scegliere tra due beni diversi qualitativamente; la scelta parrebbe non poter esser che arbitraria; eppure, ne' casi d'importanza, tutti riconosceranno, almeno in teoria, che bisogna scegliere in un certo modo. Sia. Ma se il criterio, che impone la scelta, è universale, siam fuori dell'utilitarismo. Perchè i beni utili (o della seconda classe; cfr. § 1 sulla fine) sono realtà empiriche; soggette anch'esse di certo a leggi logiche universali, ma prive, in quanto empiriche, di carattere universale. Se, viceversa, il criterio manca d'universalità; se, in altri termini, *tutti* significa soltanto, quelli che rappresentano l'opinione predominante in una convivenza — in questo caso a un criterio se ne potrà opporre, con pari diritto, un altro; non essendo possibile, senza ricorrere a un criterio universale, decidere quale sia il migliore tra due criteri particolari.

Chi afferma, come fanno Mill e anche Bentham, che un uomo dev'essere disposto a sacrificarsi, quando il sacrifizio riesca utile a un gran numero d'altri, si mette, per giustificar il suo *dire,* in una situazione peggio che imbarazzante. Il numero di quelli, a cui gioverà un sacrifizio, ha di certo un'importanza, ma non decisiva; la madre, che sacrifica se stessa per salvare il suo bimbo, è degna di lode, non meno e forse più di Pietro Micca.

§ 3. — *Continuazione.*

La morale utilitaria non è, come da molti la si crede, abbietta Socrate stesso era un utilitario. Ed Epicuro (1) non

« sentimento che unisce l'uomo ai propri simili » è da ricercare la fonte del dovere. (E. C.).

(1) Epicuro filosofo atomista greco nato nel 341 av. C. Di lui non si conservano che frammenti; la sua dottrina, grazie all'esposizione fattane da Lucrezio, e alle discussioni che se ne fecero, è nondimeno ben conosciuta. (E. C.).

Digitized by Google

lusinga le passioni; anzi mette in chiaro che l'uomo, per godere quanto più e soffrire quanto meno sia possibile, non ha mezzo più sicuro, che di esercitare sopra di sè un dominio vigoroso e costante. A vivere basta poco; a viver bene basta sapersi contentare di questo poco. Impossibile disconoscere il valore universale di simili suggerimenti.

Il torto vero della morale utilitaria è nella sua incoerenza, rilevata poco sopra; e della quale in Epicuro sono evidenti gl'indizi. P. es.: egli attribuisce un valore positivo alla reminiscenza dei piaceri goduti, e giustifica la volontaria provocazione di tale reminiscenza.

Il che va contro a quanto c'è di meglio nell'epicureismo: l'uomo che, non potendo più godere, va rimuginando i godimenti passati, non è l'uomo pago dello stretto necessario, e padrone di sè; corre gran pericolo di cader nell'abbiezione, seppur non vi è già caduto.

Similmente non si può non disapprovare il suo consiglio di astenersi dalla vita pubblica, perchè (da notare il perchè) la propria quiete vale più delle soddisfazioni ambiziose. Crediamo anche noi, che nella vita pubblica non sian da cercare soddisfazioni ambiziose. Ma l'uomo che, potendo esercitare un'influenza, o sulla pratica della vita pubblica, o sulle opinioni riferentisi a tale pratica, si astenga dall'esercitarla, è un egoista, che non sa goder del bene altrui, e che s'espone a far male i suoi conti anche rispetto a se medesimo.

Queste incongruenze derivano dall'incongruenza fondamentale all'utilitarismo, già rilevata. Non è dubbio, che a costruir la morale utilitaria i filosofi s'indussero, in generale (abbiam già ricordata un'eccezione importante), per avere trascurata la considerazione di quegli elementi, che alla vita imprimono, e che più ne rendono manifesto, il carattere spirituale.

Digitized by Google

A un ateista coerente, sia o no materialista, è impossibile riconoscere altra morale, che l'utilitaria. Epicuro ammette gli Dei; ma esclude, che abbiano qualsiasi parte nel governo del mondo; è dunque in realtà un vero ateista. E il moderno utilitarismo, evidentemente connesso con l'epicureismo, è, ne' suoi elementi specifici, una formazione dell'illuminismo a tendenze ateistiche.

Per essere conseguente, l'ateismo deve negare, che nel mondo vi sia un ordine supremo necessario. Esplicita o no, questa negazione toglie che ci si possa rendere un conto chiaro di qualsiasi cosa, e meno che mai della pratica umana.

§ 4. — *Cenno sullo sviluppo storico della morale.*

Gl'indizi — preziosi quantunque scarsi, e non utilizzabili senza grandi precauzioni — che possediamo intorno alla condizione dei primitivi, e la storia, dimostrano, che la pratica umana s'andò man mano modificando, in guisa da realizzare fini sempre più complicati, e in parte almeno — secondo una stima, di cui nulla ci fa parer dubbio il valore — più elevati. La detta modificazione va dunque ritenuta, in generale, un perfezionamento.

Il perfezionamento consiste nella formazione: 1) di idee pratiche, sempre più estese, più esatte, più fortemente connesse tra loro e con tutte le altre idee — le quali si vanno rendendo in pari tempo sempre più estese, più fortemente connesse —; insomma: le idee pratiche acquistano un fondamento sempre più saldo nella cognizione; 2) delle corrispondenti volizioni; che, nel modo e per le ragioni di cui ora si è detto, si vanno consolidando e ordinatamente aggruppando, in ciascun uomo e nella collettività. Si ottiene

Digitized by Google

così, che le diverse volizioni s'aiutino tra loro con efficacia crescente, affermandone insieme per quanto è possibile i contrasti. A questo sviluppo interno corrisponde, a un di presso come il corpo all'anima, lo sviluppo esterno dell'organizzazione collettiva.

Per chiarire il discorso testè riferito, un po' astratto e compendioso, consideriamo una in particolare delle tante forze o circostanze modificatrici dell'uomo e della convivenza. L'uomo è molto più esigente rispetto agli altri, che rispetto a sè. In causa propria gli è facile persuadersi, che una condotta favorevole alle sue passioni sia per ciò appunto ragionevole. Ma trattandosi d'un altro non gli pare più accettabile una simile giustificazione; comprende con chiarezza, e dichiara con fermezza, che una soddisfazione immediata è di valore molto scarso, che bisogna pensare anche al poi, e al vasto complicato insieme di tutte le passioni e di tutti gl'interessi, anche altrui. E ciò finisce col creare un'opinione pubblica, superiore in gran parte alle opinioni dei singoli, fondate sulle corrispondenti passioni. La ragione, che nel singolo è ridotta non di rado al silenzio, nell'opinione pubblica riesce, in parte, a esprimersi con maggior chiarezza, e a rendersi praticamente più efficace.

Concludendo: che le presenti condizioni morali siano, al pari di tutte le altre, conseguenza d'uno sviluppo; e che lo sviluppo sia dovuto all'interferire — in ciascun uomo, in ciascuna convivenza, tra le diverse convivenze, tra l'uomo qual è nella convivenza e il mondo esterno — di fatti psichici ossia d'elementi empirici, non è dubbio.

Ma non se ne ricava, che la morale sia riducibile per intiero a un complesso d'elementi empirici causalmente connessi. Perchè la connessione causale, cioè l'interferire, im-

Digitized by Google

plica, oltre agli ementi che interferiscono, una legge; vale a dire un'unità includente gli elementi medesimi. E la legge o l'unità non può essere, non è, un elemento empirico. Vi è dunque, nella morale come in tutto il resto, senza eccettuare il così detto mondo fisico, un elemento non empirico. E l'utilitarismo, con la sua pretesa fondamentale di riconoscere come reali soltanto i beni empirici, non regge neanche sulla base della considerazione storica: è a terra (1).

§ 5. — *La morale categorica.*

Dicendo condotta *morale* s'intende certamente condotta *razionale;* il che fu riconosciuto anche dagli utilitaristi. La differenza tra la morale utilitaria, e quella che ci accingiamo ad esporre, sta nella diversa influenza che alla ragione si riconosce; influenza, che nella morale utilitaria si riduce alla considerazione delle connessioni reciproche tra le azioni, mentre il fine delle azioni rimane l'utile individuale o collettivo. Nella morale dell'imperativo categorico, alla ragione spetta una funzione più importante, cioè quella di riconoscere o di creare un bene che non è riducibile al piacere.

Questa morale risponde senza dubbio ad un'esigenza sentita, quantunque un po' in confuso, da ciascuno: val meglio essere onesti e soffrire, che non godere di ogni vantaggio,

(1) La sociologia, e la morale sociologica, sono appunto costruite sulla base della considerazione storica. Noi qui non possiamo entrare nei particolari, non di rado notevoli, delle varie sociologie. Dobbiamo contentarci di riferire qualche nome: Comte, Spencer, Ardigò, Durkheim, Asturaro, Pareto. Anche parecchi naturalisti, p. es. Darwin, Romanes, fecero delle incursioni più o meno felici nel campo della morale a fondamento sociologico.

Digitized by Google

ma sotto condizione di metter in tacere la propria coscienza.

Perciò la formula esprimente la detta morale consiste nel dichiararne *categorico* l'imperativo, mentre ogni altro imperativo pratico è *ipotetico*. In altri termini: le regole pratiche sono dirette negli altri casi a conseguire certi fini; hanno valore, ma per chi attribuisca valore ai fini; cioè suppongono (e perciò si dicono ipotetiche) la volontà di conseguire quei fini. Laddove l'imperativo categorico ha valore, non in ordine a fini di cui a un uomo possa importare a un'altro no, ma per se stesso. Il fine, a cui tende l'imperativo categorico, è tutt'uno con l'adempimento dell'imperativo medesimo; l'imperativo è dunque fondato essenzialmente sulla ragion comune, all'infuori delle particolarità per cui un uomo differisce da un altro.

La formula può essere anche presentata con qualche diversità. Per ubbidire a un precetto, l'uomo ha certamente un motivo; che può essere, o il timore di gravi conseguenze che derivino dal disubbidire, o il pregio intrinseco riconosciuto al precetto. Nel primo caso l'uomo, ubbidendo, serve in ultimo all'interesse; l'ubbidienza dunque non ha che un valore utilitario, e manca di un elevato valore morale. Quando invece l'uomo ubbidisce perchè riconosce al precetto un valore intrinseco supremo, il suo ubbidire ha certamente un valore morale, ma non è più l'ubbidire a un'autorità esterna, è semplicemente un ubbidire a sè in quanto ragionevole; perciò la morale che stiamo considerando può dirsi *autonoma;* laddove la morale diversamente fondata risulta *eteronoma*.

Si può anche dire: nella morale utilitaria quello che importa è il risultato che si ottiene mediante l'azione; la volontà pura e semplice importa poco. Invece nella morale fondata sulla ragione quello che importa è soltanto la volontà con cui

Digitized by Google

si opera; non il risultato esterno ma l'intenzione. Si deve sottintendere un'intenzione ferma; tale cioè da passare all'azione, quando non ci sia qualche impedimento esterno insuperabile. Se per esempio io vedo un uomo in grave pericolo, tenterò di salvarlo. Potrò non riuscire; ma il dovere non esige da me se non la volontà energica della riuscita. Quindi la morale in discorso è anche riassumibile dicendo, che la sola cosa moralmente buona è *la buona volontà.*

L'essenziale dell'uomo, e il solo elemento comune a tutti gli uomini, è la *ragione;* quindi: conformarsi alla ragione, come avente un valore non di mezzo ma di fine, significa: realizzare in noi l'uomo, considerato nella sua unica *universalità* e non nelle sue innumerevoli *particolarità.* La realizzazione di questo elemento universale può non essere piacevole, ma in ogni modo è per l'uomo stesso il più gran bene, in quanto è la realizzazione di ciò che l'uomo ha di meglio in se medesimo. Questo bene, diversissimo dal piacere, consiste nell'assicurare all'uomo la sua dignità, cioè la stima ragionevole di se stesso.

Ognuno deve considerare sè, cioè l'elemento universale della sua persona, come il fine vero, non mai come un mezzo per altri fini. Per conseguenza, deve considerare come fini, e non mai come mezzi, anche tutti gli altri uomini (1). Ecco un'ultima forma che possiamo dare all'imperativo categorico.

---

(1) Le tre forme or ora esposte vennero formulate con chiarezza da Kant (Cfr. Kant: *Fondazione della metafisica dei costumi.* Parte II, e la *Critica della Ragion Pratica.*

Da tutto ciò che abbiamo esposto risulta che la dottrina di Kant spezza la pratica umana in due campi eterogenei: quello dell'*utilità* e quello del *dovere.* Per conseguenza: la morale del Cristianesimo, che deriva da un precetto divino, e che implica una san-

Digitized by Google

§ 6. — *Critica della dottrina suesposta.*

I particolari empirici, per cui un uomo differisce da un altro non sono intelligibili, nè possibili, fuori dell'unità; e dunque son subordinati alla ragione. Tuttavia sono essenziali alla ragione in quanto s'attua nell'uomo; e non è dunque lecito lasciarli da parte. Infatti, primo: benchè i particolari varino de uomo a uomo, non c'è per altro alcun uomo che non ne presenti certi o certi altri. L'esistenza di particolari, non di quei certi particolari, ha dunque un carattere universale. Donde viene, secondo: che i procedimenti razionali siano possibili soltanto per mezzo dei particolari. L'abbiamo già riconosciuto in ordine alle cognizioni teoretiche; rileviamolo in ordine alla valutazione pratica.

La ragione di cui si parla e di cui è indiscutibile il supremo valore morale, non può ridursi a quella ragione astratta, con la quale si costruisce per esempio l'algebra; la ragione astratta non contiene in sè alcun elemento pratico, e dun-

---

zione utilitaria quantunque ultra mondana, secondo la dottrina di Kant non sarebbe una morale.

La separazione rigorosa in ordine alla pratica riproduce quella non meno rigorosa già rilevata in ordine alla teoria, nella quale ultima si contrappongono gli elementi empirici ed i razionali.

La critica della morale Kantiana, della quale passiamo a far cenno, corrisponde ad una simile sulla teoria Kantiana della conoscenza. Noi abbiamo chiarito che i fatti e la ragione, benchè distinguibili, non sono però separabili. La ragione essendo la forma di ciò, di che i fatti costituiscono la materia. Vedremo analogamente che senza i piaceri ed i dolori non ci sarebbe luogo alla virtù; il che non vuol dire che la virtù sia ricavabile utilitaristicamente dalla sensibilità; bensì che *sensibilità* e *virtù* sono elementi assolutamente inseparabili.

Digitized by Google

que, per applicarsi alla pratica, deve postulare quella praticità che non include. In altri termini: la morale fondata sulla ragione astratta si varrebbe della ragione soltanto come di strumento, e sarebbe in sostanza una morale utilitaria. Quella ragione, in cui sta il massimo valore dell'uomo, deve al contrario includere in sè la pratica; ma la pratica è un *fare*, un modificarsi e modificare, un attuarsi nel tempo cioè un variare; insomma non è pensabile all'infuori delle particolarità, che sono, benchè variamente, costituitivi essenziali di ognuno.

Il che si conferma riflettendo, che la dignità, in un uomo che non fosse capace nè di soffrire nè di gioire, non potrebb'essere offesa nè dal di fuori nè dal di dentro. L'uomo che altri faccia servire di mezzo a' suoi fini, o che faccia servire di mezzo la parte migliore di sè alla parte inferiore, vede violata o viola egli stesso la sua dignità in quanto *soffre* di una tale violazione; la quale senza questa *sofferenza* non ci sarebbe. Così: un maltrattamento mi offende perchè ne soffro; se non ne soffrissi non ci sarebbe. Insomma: la dignità esiste precisamente perchè può essere violata, e dobbiamo difenderla contro gli altri e contro noi stessi; essendo in ogni caso elementi empirici tanto la violazione che la difesa.

Da ultimo: ciascuno deve senza dubbio privarsi del suo piacere, affrontar il suo dolore, piuttosto che offendere la dignità sua od altrui; ma deve altresì procacciare l'altrui piacere, allontanare l'altrui dolore, sempre se ciò è conciliabile con il rispetto alla dignità umana; operare diversamente, quando non ci fosse il motivo accennato, sarebbe un'offendere gli altri. E offenderebbe se stesso chi operasse altrimenti rispetto a se stesso.

Digitized by Google

§ 7. — *Conclusione.*

La ragione umana, cioè la ragione attuata nell'uomo che ne diviene consapevole, si applichi al fare o al conoscere, prenda il nome di morale o di logica, è sempre la medesima: è la legge costitutiva essenziale dell'esperienza. Or ora dicevamo, e dicemmo più volte, che il suo esserci si deve all'esserci dell'Unità universale, includente ogni cosa; nel cap. seg. ritorneremo sull'Unità; per ora lasciamola in disparte, fermandoci alla legge.

Questa, essendo legge dell'esperienza, non ci sarebbe, se son ci fosse un'esperienza. Qualsiasi pregio da noi riconoscibile a qualsiasi elemento, e la nostra stessa cognizione dell'elemento, svanirebbero con lo svanire della legge, che realizza ed esprime ogni valore conoscitivo e pratico. L'utilitarismo, che dei valori pratici vuole rendersi conto senza badare alla legge che li condiziona, è dunque insostenibile. Insostenibile del pari — e in fondo per la ragion emedesima — è il categorismo; che alla legge bada, ma trascurandone le necessarie connessioni sperimentali. Il pregio del Mosè di Michelangelo consiste nella forma, non nella materia; eppure la forma è necessariamente forma d'una materia.

La morale non è una pratica sui generis, irriducibile alle altre. Ma è l'espressione più elevata, perchè totale, di quella medesima esigenza razionale, di cui tutte le azioni, considerate una per una in gruppi limitati, sono espressioni frammentarie. L'uomo sa, in quanto gli riesce di superare la frammentarietà nel suo pensare teoretico; ed è onesto, in quanto gli riesce di superare la frammentarietà nel suo fare pratico.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO XIII.

DIO

§ 1. — *Il Soggetto Universale.*

Il soggetto singolo è limitato: in primo luogo, perchè inevitabilmente molti suoi costitutivi sono subconsci. S'è visto infatti, che il più semplice pensiero deve in ogni momento integrarsi con dei ricordi, che si affacciano sempre soltanto in parte; sicchè il pensare con chiarezza è un procedimento che in un certo senso non finisce mai. Viceversa: il processo del pensare implica evidentemente la coscienza pensante, che si attua nel compierlo. Dunque la subcoscienza, di cui tanti parlano come se non implicasse alcun problema, costituisce invece un problema dei più seri; perchè, mentre per un verso dobbiamo ammetterla, sembra per un altro verso metter capo a una contraddizione.

Ancora, il soggetto singolo è limitato: in secondo luogo, in quanto non è possibile risolvere tutta la realtà nel pensiero di un singolo: infatti, se non altro, il pensiero dell'altro singolo differisce, in gran parte irriducibilmente, da quello che io ne so; il che si conclude necessariamente da quello che io ne so. Reciprocamente: una realtà, non riducentesi a pensiero pensato, è un contro senso. Anche su questo punto l'imbarazzo apparisce grave, trattandosi di conciliare tra loro elementi, che sembrano contraddittorî.

Digitized by Google

Per superare le difficoltà rilevate non c'è che un modo: riconoscerle relative soltanto al singolo; ammettendo, al di sopra d'ogni singolo, il Soggetto Universale. Il pensiero di questo sia: in primo luogo, tutto consapevole; in secondo luogo, creatore d'ogni realtà. (L'esserci della realtà consisterebbe nel suo ridursi a pensiero del Soggetto Universale). Allora, la prima difficoltà, quella inerente alla subcoscienza, svanisce: infatti quel pensiero che nel singolo è subconscio, essendo perfettamente consapevole nel Soggetto Universale, il problema inerente alla subcoscienza è pienamente risoluto.

Anche l''altra difficoltà è risoluta: la realtà, che non è riducibile a pensiero del singolo, essendo riducibie a pensiero del Soggetto Universale.

Avevamo già dimostrato non potersi ammettere, che i singoli siano assolutamente separati e tra loro indipendenti. C'è senza dubbio, in ogni singolo e come suo costitutivo, qualcosa comune a tutti, a cui abbiam dato il nome di Spirito, e che insomma è l'unità suprema, la ragione ultima e la causa prima del mondo. Esattamente come il Soggetto Universale, di cui ora parliamo. Il nostro discorso di poco fa non ha dunque nulla d'ipotetico.

Ma importa rilevare, tra Spirito e Soggetto Universale, una differenza. Il Soggetto Universale, abbiam detto, è pienamente consapevole; perchè, se tale non fosse, le difficoltà ricordate (inerenti alla subcoscienza, e alla riduzione a pensiero della realtà), rimarrebbero insolute. Naturalmente, se anche allo Spirito s'attribuisce la pienezza della coscienza, Spirito e Soggetto Universae sarebbero tutt'uno. Ma il fatto sta, che secondo alcuni filosofi (dei quali parliamo col più grande rispetto) lo Spirito non è consapevole, che in quanto è il pensante vero in ogni singolo; donde si conclude, non

Digitized by Google

esserci punto una coscienza piena, scevra di subcoscienza. Concezione, che per le ragioni superiormente addotte non possiamo accettare. La questione che abbiam discussa, e sulla quale aggiungeremo a chiarimento alcune riflessioni ulteriori, non è dunque di parole.

§ 2. — *Caratteri del Soggetto Universale.*

Il Soggetto Universale pensa necessariamente, perchè non esisterebbe se non pensasse. Ma da ciò non si conclude, che sia nel suo pensare determinato necessariamente. Il determinismo assoluto è, per quanto abbiam visto, incompatibile con la spiritualità, e dunque da escludere anche in ordine al singolo; tanto più in ordine al Soggetto Universale. Quell'iniziativa che al singolo si deve riconoscere, si deve riconoscere anche al Soggetto Universale; ma con questa differenza. Il singolo è originariamente *spontaneo,* ma in quanto è tale non può dirsi libero; *la libertà* essendo la spontaneità razionalmente organizzata. Invece lo Spirito, essendo l'unità pienamente consapevole in cui tutto è incluso è perfettamente razionale; dunque la sua iniziativa non è spontanea soltanto, ma libera.

Il Soggetto Universale crea liberamente i suoi pensieri; e propriamente non crea che i suoi pensieri. Supponiamo infatti che creasse una realtà non riducibile totalmente a suo pensiero. Vi sarebbe in questa realtà un elemento irriducibile a pensiero del Soggetto Universale. Quest'elemento, essendo fuori del pensiero e perciò non pensato, sarebbe, o creato senza che il creatore se ne rendesse conto, o increato; supposizioni entrambe da escludere.

S'intende che il pensiero del Soggetto Universale non è

Digitized by Google

astratto, com'è generalmente il nostro, di fronte al quale sussiste una realtà che non gli è riducibile; bensì perfettamente concreto. S'intende ancora che il pensiero creato sarà invariabile senza dubbio per quei caratteri che sono conseguenze necessarie dell'unità creatrice; ma per gli altri può esser variabile; non potendosi al Soggetto Universale negare la capacità di produrre qualcosa di nuovo. Del resto: l'esserci della realtà variabile prova, che il Soggetto Universale volle, senza esservi necessitato, creare qualcosa di variabile. In quanto crea una realtà variabile, il Soggetto Universale crea pure *il tempo;* al quale non è sottoposto, perchè il tempo non esiste, in ordine al Soggetto Universale, che in quanto questo estrinseca una variabile attività e svanirebbe ipso facto, quando il Soggetto Universale cessasse dal realizzare, cioè dal pensare, delle novità.

§ 3. — *Relazione tra i singoli e il Soggetto Universale.*

Il procedimento, con che il Soggetto Universale crea il singolo, si riassume come segue:

1. Il Soggetto Universale costituisce di certi suoi pensieri *un gruppo connesso* in se medesimo più strettamente che non con gli altri pensieri estranei al gruppo;

2. Attribuisce a questo gruppo di pensieri una *coscienza,* estendentesi non oltre il gruppo, e inclusa di certo nella coscienza del Soggetto Universale, ma tuttavia distintane;

3. Attribuisce al gruppo medesimo una *iniziativa,* dalla quale il gruppo è reso capace di modificare se stesso, e in grazia del'interferire, di esercitare un'azione modificatrice anche su altri pensieri del Soggetto Universale aggruppati o no. E' appena il caso di avvertire che il costituire di certi

Digitized by Google

pensieri un gruppo e l'attribuire al gruppo tanto una coscienza distinta quanto un'iniziativa, sono tre operazioni che in ultimo si riducono a una sola.

Infatti come i pensieri del Soggetto Universale costituiscono un'*unità,* perchè tutti sono pensieri Suoi, cioè tutti sono inclusi nella sua coscienza; nello stesso modo certi pensieri del Soggetto Universale costituiranno un'*unità parziale,* perchè inclusi anche in una medesima coscienza limitata e secondaria. Formare il gruppo, e attribuirgli una coscienza, sono dunque una medesima operazione. D'altra parte una coscienza è sempre necessariamente un'iniziativa; in altri termini: una coscienza, che non operasse, non potrebb'essere tutt'al più che un ricettacolo indifferente, non la coscienza viva costituente un soggetto.

Essendo la coscienza singola capace d'iniziative affatto spontanee, il Soggetto Universale non conosce in anticipazione il modo con cui le iniziative medesime si vanno sviluppando. A primo aspetto quest'affermazione sembra inconciliabile con l'*onniscienza;* carattere, che al Soggetto Universale non può esser negato. Ma riflettiamo.

1. La detta limitazione dell'onniscienza non è riferibile a una realtà esterna; è una limitazione, che non ci sarebbe se non fosse voluta dal Soggetto medesimo; il quale potrebbe anche non volerla, ma rinunziando in questo caso a creare dei soggetti.

2. L'atto spontaneo, benchè non conosciuto in anticipazione come ora dicevamo, è dal Soggetto Universale immediatamente conosciuto nel suo attuarsi, perchè il soggetto singolo essendo, anche in ordine alla propria iniziativa, interno al Soggetto Universale, nella coscienza del singolo non ci può essere nulla che non sia ipso facto anche nella coscienza del Soggetto Universale.

Digitized by Google

3. Abbiamo già visto, che l'*indeterminismo* di ciascun atto è completo bensì riguardo al suo realizzarsi, ma non riguardo al modo con cui si realizza. Il modo è anzi determinato quasi per intiero dalle connessioni causali a cui l'atto è sottoposto necessariamente nel suo realizzarsi.

Deriva da ciò che il Soggetto Universale, pur non prevedendo il relizzarsi di un atto, prevede, con un'approssimazione di gran lunga superiore a quella, con cui l'uomo più dotto formula una legge fisica o psichica, le conseguenze anche più lontane degli atti che si vanno realizzando.

Il che gli rende possibile di esercitare in ordine al mondo quella funzione teleologica di cui la parola *Provvidenza* esprime la concezione comune. Notiamo infine, che l'esistenza di un mondo, i cui creatori sono i soggetti singoli, non impedisce al Soggetto Universale di influire sul mondo medesimo anche direttamente per via di pensieri esclusivamente suoi, che potranno modificarne anche profondissimamente l'accadere.

I caratteri, che riconoscemmo al Soggetto Universale, giustificano e impongono la sua fondamentale identificazione col Dio delle religioni monoteistiche. Il Dio, a cui siamo giunti, è degno senza dubbio d'essere amato sopra ogni cosa, con tutta l'anima. Con ciò, la piena risoluzione del problema religioso non è ottenuta; ma il procedimento per ottenerla è indicato con sufficiente chiarezza.

§ 4. — *Dio, e la scienza umana.*

Contro il teismo fu sollevata un'obbiezione, che dobbiamo discutere: ammessa l'onniscienza divina, che funzione rimane alla ricerca umana? L'uomo, per quante conquiste fac-

Digitized by Google

cia nel campo conoscitivo, non riuscirà mai ad accrescere il sapere d'un minimo che; la sua opera è dunque vana. Rispondiamo: la ricerca umana serve, se non ad altro, ad accrescere il sapere dei singoli, che non si posson dire onniscienti, e che possono tutti, per molto che sappiano, saper qualcosa di più.

Gli oppositori affermano, che in ogni singolo il pensante vero sia uno solo, Dio — un Dio, il quale non pensa che nei singoli —; donde si conclude, che il sapere divino, e il sapere dei singoli, coincidano. Allora, ma soltanto allora, l'obbiezione apparisce fondata: se Dio è onnisciente, son tale anch'io; e la mia ricerca non ha senso.

Se non che, noi respingiamo l'affermazione degli oppositori. La discussione tra loro e noi deve cadere su questo punto: se cioè il singolo sia, o no, da identificare con Dio. Le ragioni, che fanno per noi, furono riferite più addietro, e non è il caso di ripeterle; gli oppositori avranno causa vinta, se riescono a confutarle. Ma che una conseguenza della loro dottrina, da noi non accettata, si presenti come un'obbiezione alla nostra dottrina, è logicamente illegittimo.

Non c'è, dicono gli oppositori, una *ricerca,* ma una costruzione; che sotto un aspetto è costruzione del sapere, sotto un altro è costruzione della realtà. Questo — cioè che realtà e cognizione sian tutt'uno, è indiscutibilmente vero in ordine a Dio; ma in ordine al singolo? Apro un giornale, per informarmi delle novità; vorreste sostenere, che le novità le ho create io con l'aprire il giornale? La filosofia, rispondono, ha tutt'altro da fare, che tener dietro ai singoli. E anche questo è vero fino a un certo segno; sostenere, che Dio è il pensante vero in ogni singolo, mi sembra un dir qualcosa intorno ai singoli.

Digitized by Google

Infine: l'onniscienza divina comporta qualche restrizione, che in Dio non è un difetto, perch'Egli stesso la volle. Dio non crea il mondo umano — popoli, governi, chiese, case, argini, macchine, ecc. ecc. — che in quanto crea, e mette in condizioni favorevoli, degli uomini che lo creano. Rispetto al mondo umano si può dire, quantunque non precisamente nel senso degli oppositori, che la scienza relativa è una costruzione piuttosto che una scoperta. Ma di qui non si ricava niente contro la nostra concezione di Dio

Digitized by Google

PAG.

PREFAZIONE 5

INTRODUZIONE 7

CAPITOLO I. — *Il Saper volgare* 15

§ 1 — Valore del saper volgare 15

§ 2 — Come si costruisce il saper volgare . . 16

§ 3 — Continuazione - L'Esperienza 16

§ 4 — Continuazione - La Ragione 17

§ 5 — Continuazione - Esperienza e ragione collegate . 17

§ 6 — Continuazione - L'attività pratica . . . 18

§ 7 — Continuazione - La convivenza 19

§ 8 — Insufficienza del saper volgare 20

§ 9 — Continuazione 21

§ 10 — I sottintesi del pensiero volgare 22

CAPITOLO II. — *La Scienza* 25

§ 1 — La scienza e la limitazione del campo . . 25

§ 2 — Altre considerazioni sul procedimento scientifico 27

§ 3 — La scienza non può condurre ad una concezione d'insieme 29

CAPITOLO III. — *Le Religioni* 33

§ 1 — Origine delle religioni 33

Digitized by Google

PAG.

§ 2 — Prima critica delle religioni accennate . . 35
§ 3 — Il Cristianesimo 37
§ 4 — Cristianesimo e filosofia 38

CAPITOLO IV. — *Cenni storici sullo svolgimento della critica* 41
§ 1 — *Cartesio* 41
§ 2 — Malebranche e Spinoza 44
§ 3 — Locke 47
§ 4 — Berkeley 49
§ 5 — Hume 52

CAPITOLO V. — *Continuazione* 57
§ 1 — Leibniz - Le monadi e la loro funzione rappresentativa 57
§ 2 — Leibniz - Ciò che le monadi rappresentano
§ 3 — Kant - La rivoluzione copernicana . . . 62
§ 4 — Kant - Le intuizioni fondamentali . . . 64
§ 5 — Kant - I giudizi sintetici a priori e le categorie 67
§ 6 — Kant - Fenomeno e noumeno 70
§ 7 — Fichte 73
§ 8 — Necessità di una critica ulteriore . . . 75

CAPITOLO VI. — *La Critica Radicale* 77
§ 1 — Opportunità di rifarsi da Kant . . . 77
§ 2 — Lo Spirito e la realtà 78
§ 3 — Il Tempo 80
§ 4 — Osservazioni critiche sulla dottrina del tempo suesposta 82
§ 5 — Lo Spirito ed il soggetto 84

Digitized by Google

PAG.

CAPITOLO VII. — *L'unicità del Soggetto* 87
§ 1 — La cognizione oggettiva dei soggetti . . 87
§ 2 — L'unità della coscienza 89
§ 3 — Discussione del solipsismo 90
§ 4 — Continuazione 93

CAPITOLO VIII. — *Formulazione dei problemi fondamentali* 95
§ 1 — Unità di coscienza 95
§ 2 — Continuazione 96
§ 3 — Unità e molteplicità della coscienza . . 97
§ 4 — La subcoscienza 101
§ 5 — Inamissibilità della subcoscienza . . . 103
§ 6 — La dottrina dell'essere ideale di Rosmini . 107

CAPITOLO IX. — *Verità e Certezza* 109
§ 1 — Verità 109
§ 2 — Certezza 111
§ 3 — Certezza e verità 114

CAPITOLO X. — *Il tempo, la causalità e l'accadere* . . 117
§ 1 — Il tempo e il pensiero 117
§ 2 — Il tempo e l'accadere 118
§ 3 — La causalità come categoria 119
§ 4 — Da che dipende l'accadere 120
§ 5 — Il principio dell'accadere 121
§ 6 — L'interferire 122
§ 7 — Lo sviluppo del soggetto 125

CAPITOLO XI. — *Il problema conoscitivo* 129
§ 1 — Pensiero e cognizione 129
§ 2 — L'esperienza 130

Digitized by Google

PAG.

§ 3 — Continuazione : che ci fa conoscere lo studio . 131
§ 4 — La comunicazione del pensiero e l'interferire. 133
§ 5 — La cognizione della realtà fisica . . . 134
§ 6 — Realismo spiritualistico 136
§ 7 — La rappresentazione del mondo fisico . . 137

CAPITOLO XII. — *Il problema pratico* 139
§ 1 — Su che si fonda la morale 139
§ 2 — L'utilitarismo 141
§ 3 — Continuazione 142
§ 4 — Cenno sullo sviluppo storico della morale . 144
§ 5 — La morale categorica 146
§ 6 — Critica della dottrina suesposta . . . 149
§ 7 — Conclusione 151

CAPITOLO XIII. — *Dio* 153
§ 1 — Il Soggetto Universale 153
§ 2 — Caratteri del Soggetto Universale . . . 155
§ 3 — Relazione tra i singoli ed il Soggetto Universale 156
§ 4 — Dio, e la scienza umana 158

30007

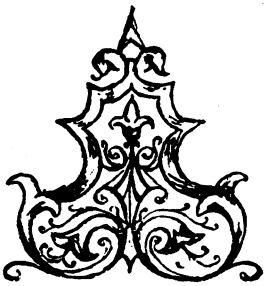
Digitized by Google

INDICE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



FINITO DI STAMPARE

XXXI OTTOBRE

MCMXXV

Digitized by Google

Digitized by Google

1000

Prezzo L. 12

Digitized by Google